

علمی و تحقیقی مباحث کا نقیب





سہ ماہی، برقی مجلہ



اکتوبر تا دسمبر ۲۰۲۲ء / ربیع الاول تا جمادی الاولی ۱۴۴۴ھ



مفتی شاد محمد شاد



جلد:۱
شمارہ:۴

سہ ماہی، برقی مجلہ : الأمعان

علمی اور تحقیقی مباحث کا نقیب، سہ ماہی، برقی مجلہ

الأمعان

الحسان اکیڈمی
اسلام آباد

AL-IM'AN

اکتوبر تا دسمبر
ربیع الاول تا جمادی الاولی ۱۴۴۴ھ

academyalhassan654@gmail.com
+923443884654



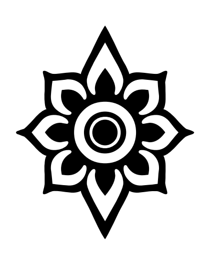
اسلام آباد، پاکستان



تنبیہات

- یہ مجلہ ''**أكاديمية الحسان**'' اسلام آباد سے شائع ہوتا ہے۔
- اس مجلہ کی کسی بھی تحریر کی اشاعت کے لیے پیشگی اجازت لینا ضروری ہے۔
- مجلہ میں شائع ہونے والی تحریرات اور مقالات مصنفین کی اپنی آراء پر مشتمل ہوتی ہیں۔ان سے ادارے کا اتفاق ضروری نہیں ہے۔

(ادارہ)



مجلسِ مشاورت

❖ حضرت مولانا **مفتی عبدالمنان** صاحب مد ظلہم
• استاذ حدیث و نائب مفتی جامعہ دار العلوم کراچی

❖ **مفتی شاد محمد شاد**
• فاضل و متخصص جامعہ دار العلوم کراچی
• رئیس: الحسان اکیڈمی، اسلام آباد
• پی ایچ ڈی ریسرچ اسکالر، کراچی یونیورسٹی

+923443884654----------------- shadkhan654@gmail.com

❖ **مفتی سید سعید شاہ**
• فاضل و متخصص بنوری ٹاؤن کراچی
• ایم فل بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد
• استاذ: الحسان اکیڈمی، اسلام آباد

❖ **مولانا فضل الہادی**
• معاون خطیب مرکزی جامع مسجد، گوجرانوالہ
• استاذ: جامعہ نصرۃ العلوم، گجرانوالہ

❖ **مفتی ڈاکٹر اسد اللہ**
• پی ایچ ڈی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد
• لیکچرر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

❖ **مولانا رفیق شنواری**
• پی ایچ ڈی اسکالر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد
• محقق معاون برائے بین الاقوامی انسانی قانون اور اسلام، آئی سی آر سی، جنیوا، سوئٹزرلینڈ



❖ **مفتی رحیم اللہ**

- فاضل و متخصص جامعہ دارالعلوم کراچی
- پی ایچ ڈی اسکالر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد
- لیکچرر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

❖ **مفتی اویس پراچہ**

- فاضل و متخصص جامعۃ الرشید، کراچی
- رفیق دارالافتاء جامعۃ الرشید، کراچی

❖ **مفتی محمد یونس**

- فاضل و متخصص بنوری ٹاؤن کراچی
- مدرس درس نظامی

❖ **مفتی مشرف بیگ اشرف**

- ماسٹرز کمپیوٹر سائنس، فاضل درس نظامی و متخصص
- پی ایچ ڈی اسکالر، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد
- مدرس و مفتی

❖ **مفتی نذیر ازھر منگل**

- فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی
- متخصص معہد عثمان بن عفان، کراچی

اُصول وضوابط

مجلہ ''الامعان''میں مضمون کی اشاعت کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

۱. مضمون نگار کا مجلہ الامعان کے عمومی اہداف ومقاصد سے اتفاق ضروری ہے اور ان کی رعایت رکھتے ہوئے مضمون ارسال کرے۔ مضمون کا الامعان کی مجلسِ انتظامیہ سے منظور ہونا ضروری ہے اور مجلس کا فیصلہ حتمی ہوگا۔

۲. مجلہ میں اشاعت کے لیے جو مضامین، مقالات اور بحوث بھیجے جائیں گے، ان میں مندرجہ ذیل امور کی رعایت رکھنا ضروری ہے:

اَ. مضمون کا الامعان میں اشاعت سے قبل غیر مطبوعہ ہونا ضروری ہے،، بلکہ اس کے ساتھ اشاعت کے کسی دوسرے ذرائع میں اشاعت کے لیے بھی زیر غور نہیں ہونا چاہیے، تاہم شائع شدہ مضامین کو ترجمہ، تخریج وتحقیق کرکے دوبارہ نئے عنوان کے ساتھ ارسال کیا جاسکتا ہے۔

ب. مضمون میں ایسی کوئی چیز نہیں ہونی چاہیے جو بنیادی اسلامی اصولوں سے متصادم ہو، بلکہ مضمون کو شرعی دلائل کی روشنی میں لکھا جائے۔

ج. مضامین اردو زبان میں، تحقیقی اصولوں کے مطابق ہونے چاہیے اور صحیح زبان میں اور ہجے / گرامر کی غلطیوں سے پاک ہونا چاہیے۔

۳. مضمون کو مائیکروسافٹ ورڈ یا انپیج میں، A4 سائز کے صفحہ پر لکھیں۔ پہلے صفحہ پر صاحبِ مضمون اپنا تعارف ضرور لکھیں۔ اردو کے لیے ''علوی نستعلیق'' یا ''جمیل نوری نستعلیق'' فونٹ اور عربی کے لیے ''محمدی قرآنی فونٹ'' یا ''سکل مجلہ'' فونٹ استعمال کریں۔

۴. اشاعت کے لیے جمع کرائے گئے تحقیقی مضامین کے صفحات کی تعداد (۲۰) صفحات سے زیادہ نہیں ہونی



چاہیے اور ہر مضمون میں خلاصہ ہوناچاہیے۔ تحقیقی مضمون میں عنوان، خلاصہ، کلیدی لفظ، تعارف، بحث، نتیجہ، نتائج، سفارشات اور حوالہ جات شامل ہونے چاہئیں۔

۵. تحقیقی مضمون کا عنوان اسلامی شرعی علوم، سماجی علوم، قانون، تاریخ، ثقافت، معاشیات، خصوصا اصولِ فقہ، فقہ اور فقہ المعاملات سے متعلق ہوناچاہیے۔

٦. کسی کتاب پر تعارف و تبصرہ لکھوانے کے لیے کتاب کے دو نسخے مجلہ الامعان کو بھیجنا ضروری ہے۔

۷. حوالہ جات و حواشی کے لیے مندرجہ ذیل امور کا خیال رکھیں:

أ. حوالے کے لیے ''شکاگو مینوئل آف سٹائل''پر عمل کریں۔ پہلی مرتبہ حوالہ دیتے وقت مکمل تفصیل لکھیں اور کتاب کا نام موٹے حروف سے لکھیں۔ مثلا:

کاسانی، علاؤالدین، **بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع**، دارالکتب العلمیہ، ط۲، ۱۹۸۴ء، ج۵، ص۲۲۲.

ب. ایک ہی حاشیہ میں مکرر حوالہ کو ''ایضا''اور جلد و صفحہ نمبر کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ اگر مقالہ میں ایک ہی کتاب کا حوالہ مختلف مقامات پر مکرر آجائے تو صرف مصنف کے نام، کتاب اور جلد و صفحہ نمبر پر اکتفا کیا جائے۔

ج. آیات کے حوالہ میں سورت کا نام اور آیت نمبر لکھا جائے۔ مثلا(البقرۃ:۳۳)

د. احادیث کی تخریج میں مکمل تفصیل لکھی جائے۔ مثلا:

بخاری، محمد بن اسماعیل الجعفی، **الجامع الصحیح**، دارالکتب العلمیہ، ط۳، ۱۹۸۸ء، کتاب الزکوۃ، باب هل يشتري صدقته، ج۲، ص۸۸، حدیث نمبر ۱۸۱۳.

ہ. مضمون کے تمام حوالہ جات مضمون کے آخر میں ترتیب کے ساتھ دیے جائیں۔

۸. اپنے مضامین و مقالات مندرجہ ذیل ای میل اور واٹس ایپ نمبر پر ارسال کریں:

- academyalhassan654@gmail.com
- shadkhan543@gmail.com
- +923443884654

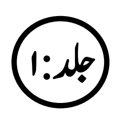
(ادارہ)





***- اداریہ**	
سال ۲۰۲۲ کا آخری شمارہ ________ •مدیر	۱۰
***-بحوث و مقالات**	
عہد صحابہ میں "سیر و مغازی" کے تحریری مجموعے اور علم سیرت میں تخصص رکھنے والے صحابہ کرام ________ •اسد اللہ خان پشاوری (قسط چہارم)	۱۷
تغییرِ جنس کا مسئلہ: طبی و شرعی پہلو ________ •فداء اللہ	۴۲
صنف و جنس اور اس میں تغیر ________ •مشرف بیگ اشرف (پہلی قسط)	۷۴
استصلاح اور مصالح مرسلہ: شریعت اور فقہ کے اصولوں کی روشنی میں ________ •شاد محمد شاد (پہلی قسط)	۹۲
تلفیق: صورتیں اور احکام، فقہاء کرام کے اقوال کی روشنی میں ________ •سمیع اللہ سعدی	۱۰۶
سیرت النبی کی روشنی میں حقوق و فرائض کا تصور ________ •ارشد عزیز	۱۱۸
اہلِ علم کے فقہی تفردات: تعارف و تجزیہ ________ •عصمت اللہ نظامانی	۱۴۲
***-تعارفِ کتب**	
مالی معاملات: اصولی مباحث اور جدید تحقیقات ________ •شاد محمد شاد	۱۶۱





- **اسد اللہ خان پشاوری**

مدرسہ عربیہ رائے ونڈ کے فاضل اور جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن سے تخصص فی الفقہ والحدیث کیا ہے۔ پی ایچ ڈی ریسرچ اسکالر ہیں۔ کئی کتب کے مصنف اور جامعہ امداد العلوم الاسلامیہ پشاور میں مدرس ہیں۔

- **فداء اللہ**

آپ نے جامعہ دار العلوم کراچی سے تخصص فی الافتاء کیا ہے اور دار العلوم ہی کے شعبہ تصنیف وتالیف کے رکن ہیں۔

- **مشرف بیگ اشرف**

آپ نے کمپیوٹر سائنس میں ماسٹرز کیا ہے، فاضل درس نظامی و متخصص ہیں اور بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں پی ایچ ڈی اسکالر ہیں۔

- **شاد محمد شاد**

جامعہ دار العلوم کراچی کے فاضل و متخصص ہیں۔ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد سے ایم فل مکمل کر کے جامعہ کراچی سے پی ایچ ڈی کر رہے ہیں اور الحسان اکیڈمی کے رئیس ہیں۔

- **سمیع اللہ سعدی**

آپ درسِ نظامی کے فاضل اور جامعۃ الرشید کے متخصص ہیں۔ کراچی یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کر رہے ہیں اور مختلف مجلات میں آپ کے دسیوں تحقیقی مقالات شائع ہو چکے ہیں۔

- **ارشد عزیز**

آپ نے علوم اسلامیہ میں ایم فل، ایم اے کیا ہے۔ گومل یونیورسٹی ڈیرہ اسماعیل خان میں پی ایچ ڈی سکالر ہیں اور گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج میانوالی میں لیکچرار ہیں۔

- **عصمت اللہ نظامانی**

آپ جامعہ دار العلوم الاسلامیہ، ہالا کے فاضل ہیں۔ جامعہ دار العلوم کراچی سے تخصص فی الافتاء اور جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن۔ کراچی سے تخصص فی علوم الحدیث کیا ہے۔

سال ۲۰۲۲ء کا آخری شمارہ!

الحمدللہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی، أما بعد

پچھلے کچھ عرصہ سے گلشنِ علم میں ویرانی کا سماں ہے۔ نومبر کے مہینے میں ایک سے بڑھ کر ایک علمی شخصیت اس دنیا سے رخصت ہو گئی۔

۱۔ پہلے ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی رحمہ اللہ داعی اجل کو لبیک کہہ گئے۔ آپ کی پیدائش ۱۹۳۱ء میں ہوئی اور ۱۲ نومبر ۲۰۲۲ء کو ۹۱ سال کی عمر میں انتقال فرما گئے۔ آپ فکرِ مودودیؒ کے حامی اور برصغیر کی بڑی علمی شخصیات میں سے ایک تھے۔ آپ کا شمار عالم اسلام کے نامور اصحابِ علم اور ماہرینِ معیشت میں ہوتا تھا۔ آپ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور شاہ عبدالعزیز یونیورسٹی جدہ سمیت کئی یونیورسٹیز میں لیکچرار رہے۔ ۱۹۸۲ء میں آپ کو آپ کی گراں قدر علمی خدمات پر شاہ فیصل ایوارڈ سے نوازا گیا۔

ڈاکٹر صاحب رحمہ اللہ ایک ہمہ جہت شخصیت تھی، لیکن آپ نے دو بڑے میدانوں کو اپنی علمی سعی اور جہد کا مرکز بنایا تھا: ایک اسلامی معیشت اور دوسرا فکرِ اسلامی۔ اسلامی معیشت پر آپ کی اردو اور انگریزی میں کئی کتب ہیں، جیسے اسلام کا معاشی نظام - مالیات میں اسلامی ہدایات کی تطبیق - معاش، اسلام اور مسلمان - انشورنس اور غیر سودی بینکاری وغیرہ۔ فکرِ اسلامی پر آپ کی مشہور کتب میں ''مقاصدِ شریعت'' ہے جو علمی حلقوں میں کافی مشہور ہے۔ اس کے علاوہ ادبِ اسلامی، تحریکِ اسلامی وغیرہ بھی آپ کی اہم کتب ہیں۔ آپ نے امام ابو یوسفؒ کی کتاب ''کتاب الخراج'' کا ترجمہ اور سید قطبؒ کی کتاب ''العدالة الاجتماعية في الاسلام'' کا ترجمہ ''اسلام میں عدل اجتماعی'' کے نام سے کیا ہے۔

اللہ آپ کی خدمات کو شرفِ قبول سے نوازے اور آپ کو جنت کا مکین بنائے۔ آمین

۲۔ دوسری المناک خبر مفتی اعظم پاکستان، حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب رحمہ اللہ کی وفات کی ملی۔ آپ کی پیدائش ۱۹۳۶ء میں اور وفات ۱۸ نومبر ۲۰۲۲ء کو ہوئی۔





آپ نہ صرف قومی، بلکہ عالم اسلام کے عظیم اثاثہ تھے۔ آپ دین کے ایک باوقار، سنجیدہ اور دردِ دل رکھنے والے ترجمان اور شارح تھے۔ آپ کی اہم خصوصیت آپ کا اعتدال تھا، تشدد اور انتہا پسندی کے اس دور میں آپ میانہ روی، باہمی جوڑ اور متانت کا درس دیتے رہے ہیں۔

حضرت سے بندہ کو دورہ حدیث میں صحیح مسلم اور تخصص فی الافتاء میں اصول الافتاء پڑھنے کی سعادت حاصل ہوئی۔ حضرت ایک ماہر محدث، بلند پایہ فقیہ اور بالغ نظر مفتی تھے۔ آپ کو قرآنیات، حدیث اور دیگر علوم سے گہری مناسبت تھی اور ایک عظیم علمی شخصیت کے ساتھ آپ ایک بہترین منتظم و مہتمم تھے۔ صحیح مسلم کی تدریس، دو جلدوں میں آپ کے دروس کا خلاصہ اور فتح الملہم پر آپ کی تعلیقات علمِ حدیث میں آپ کی علمیت پر دال ہیں۔ عربی میں آپ کے تحقیقی مقالات کا دو جلدوں پر مشتمل مجموعہ ''المقالات الفقهية''، اردو میں دو جلدوں پر مشتمل ''نوادر الفقہ'' اور یورپ کے تین معاشی نظام جیسی کتب سے فقہ، اسلامی معیشت اور فائنانس پر آپ کا عمق اور گہری نظر خوب آشکار ہوتی ہے۔ فنِ افتاء میں شرح عقود رسم المفتی پر آپ کے حواشی و تعلیقات اور اصول الافتاء کی تدریس سے آپ کی مہارت کا اندازہ ہوتا ہے، اور فتوی میں شستہ تعبیر اور باریک بینی و گیرائی آپ کا خاصہ تھا، جس کا احساس اہلِ علم کو آپ کے فتاوی ''امداد السائلین'' سے ہو سکتا ہے۔

حضرت مفتی صاحب کو باری تعالی نے نظم و نسق اور انتظام و انصرام کا جو ملکہ و مہارت عنایت فرمائی تھی، وہ خال ہی کسی میں نظر آتی ہے۔ جامعہ دار العلوم کراچی کی عمارت کی تعمیر ہو، دار الحدیث اور درسگاہوں کی حسنِ ترتیب ہو یا دیگر انتظامی شعبہ جات کا نظم و نسق ہو، آپ نے یہ سب اس سلیقہ اور مہارت سے قائم رکھا، جس کو علمی حلقوں اور ادارہ جاتی شعبہ میں بطورِ نمونہ اور مثال پیش کیا جاتا ہے۔

آپ کی شخصیت کئی جلووں اور خوبیوں کی حامل تھی، جن کو اس مختصر تحریر میں سمونا ناممکن ہے۔ اللہ تعالی آپ کی خدمات کو صدقہ جاریہ بنائے، آپ کو درجات عالیہ سے نوازے اور لواحقین و پس ماندگان کو صبر جمیل سے نوازے۔ آمین

۳- اسی ماہ میں داعی اجل نے جس تیسری شخصیت کو ہم سے جدا کیا وہ علوم حدیث کے مشہور محقق شیخ محمود احمد الطحان تھے۔ حدیث اور علومِ حدیث سے تعلق رکھنے والوں کو حضرت شیخ سے ضرور واقفیت ہو گی۔ شیخ ایک عظیم محدث اور بلند پایہ عالم تھے۔

شیخ کی پیدائش حلب میں ۱۹۳۵ میں ہوئی اور ۸۷ سال کی عمر میں ۲۴ نومبر ۲۰۲۲ کو کویت میں وفات پاگئے۔

آپ نے ۱۹۷۱ میں جامعہ الازہر الشریف سے پی ایچ ڈی کی تھی، آپ کے مقالہ کا عنوان (الحافظ الخطیب البغدادی وأثره فی علوم الحدیث) تھا۔

آپ کی شہرت مصطلحات حدیث پر آپ کی کتاب (تیسیر مصطلح الحدیث) سے ہوئی، جو کئی جامعات کے نصاب میں داخل ہے اور مختلف زبانوں میں اس کا ترجمہ ہو چکا ہے۔

اس کے علاوہ آپ کی کتاب (أصول التخریج ودراسة الأسانید) بھی ہے، جو علم التخریج پر ایک اہم اور علوم حدیث کے نصاب میں شامل ہونے کی قابل کتاب ہے۔ علمِ حدیث پر آپ کی "عنایة المحدثین بمتن الحدیث" اور "مفهوم التجدید بین السنة النبویة وأدعیاء التجدید" بھی کافی مفید ہے۔

آپ دس سال تک مدینہ یونیورسٹی میں اور سات سال تک جامعہ امام بن سعود ریاض میں تدریس کرتے رہے، اسی دوران آپ نے اپنی شہرہ آفاق کتاب لکھی تھی۔ اور جامعہ الکویت میں بھی سن ۱۹۸۲ سے ۲۰۰۵ تک مختلف علوم کی تدریس کرتے رہے۔

رب کریم ان کی دینی خدمات کو قبول فرمائے اور جنت الفردوس کا مکین بنائے۔ آمین۔

سہ ماہی تحقیقی مجلہ "الامعان" (برقی) کا ایک سال مکمل ہو گیا۔ یہ اس مجلہ کا چوتھا اور سال ۲۰۲۲ء کا آخری شمارہ ہے جو آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ اپنی سابقہ خصوصیات وامتیاز کو برقرار رکھتے ہوئے، اس بار بھی مجلہ الامعان کی مجلسِ مشاورت نے صرف چند ہی معیاری اور تحقیقی بحوث ومقالات کو اشاعت کے لیے منتخب کر کے اس شمارہ میں شامل کیا ہے۔

معمول کے مطابق اس شمارے کے مقالات کا بھی مختصر تعارف "اداریہ" میں پیش کیا جائے گا:

اس شمارے میں نو مقالات ومضامین شامل ہیں:

۱۔ عہد صحابہ میں "سیر ومغازی" کے تحریری مجموعے اور علم سیرت میں تخصص رکھنے والے صحابہ کرام

(قسط چہارم)

یہ قسط وار مقالہ ہے، جس کا تعارف شمارہ نمبر: ۱، جلد نمبر: ۱، میں پیش کیا گیا تھا۔ یہ اس مقالہ کی چوتھی قسط ہے،



جس میں مقالہ نگار نے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ اور ان کے شاگردوں کی حدیث و سیرت میں تحریری خدمات پر تحقیق کی ہے۔ اس قسط میں صاحبِ مقالہ نے حضرت جابر بن عبد اللہ رض کے حالات زندگی، آپ کی علمی زندگی اور کتابت حدیث، آپ کی تحریر کردہ کتابیں وصحائف، آپ کے شاگردوں کے صحائف اور آپ کے بارے میں لکھی ہوئی کتب کا تفصیلی تعارف پیش کیا ہے۔

۲۔ تغییر جنس کا مسئلہ: طبّی و شرعی پہلو

ٹرانس جینڈر ایکٹ کے نفاذ کے بعد اس کی متنازعہ شقوں پر کئی اہلِ علم نے زبانی اور تحریری آراء پیش کی ہیں اور یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ کس طرح یہ ایکٹ اسلامی تعلیمات اور ہماری روایات واقدار کے خلاف ہے۔ اس لیے پُرامن طریقے سے اس کے بارے میں معاشرے کی آگاہی اور اس ایکٹ کا روک تھام ہر مسلمان کی ذمہ داری ہے۔ یہ مقالہ بھی اسی سلسلے کی ایک کوشش ہے۔ یہ مقالہ مفتی فداء اللہ صاحب (جامعہ دارالعلوم کراچی) کا ہے، جس پر حضرت استاذ محترم مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مد ظلہم نے ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے:

> ''ملک میں ٹرانس جینڈر ایکٹ کے نفاذ کے بعد اس موضوع پر مختلف اطراف سے بحث ہو رہی ہے اور بہت سی غلط فہمیاں عام ہیں۔ بندہ کی خواہش پر مولانا فداء اللہ صاحب سلمہ، رفیق دار التصنیف نے، جو خود دارالعلوم میں متخصص فی الافتاء بھی ہیں اور میڈیکل سائنس بھی پڑھے ہوئے ہیں، یہ تحقیقی مقالہ لکھا ہے، جس میں اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ اور ٹرانس جینڈر اور اس سے ملتی جلتی اصطلاحات کا فرق بھی واضح کیا ہے اور جسے اصطلاح میں تبدیلی جنس کا آپریشن کہا جاتا ہے، اس کی مختلف صورتوں کا حکمِ شرعی بھی دلائل کے ساتھ لکھا ہے۔ بندہ کو ان کی اس تحریر سے اتفاق ہے، البتہ دوسرے اہلِ علم وفتوی سے درخواست ہے کہ اس کا بنظرِ عمیق مطالعہ فرما کر اپنی رائے سے بھی مطلع فرمائیں۔ واللہ ولی التوفیق۔''

۳۔ صنف و جنس اور اس میں تغیر (پہلی قسط)

جب ٹرانس جینڈر ایکٹ کا شور اٹھا تو اس حوالے سے مختلف مباحث اور جہات پر گفتگو ہونے لگی، اسی سلسلے میں یہ سوال بھی سامنے آیا کہ جنس (sex) اور صنف (gender) دونوں ایک ہی چیز ہے یا دونوں الگ الگ اصطلاحات ہیں؟ اور اس سلسلے میں شرعی نقطہ نظر کیا ہے؟ شریعت میں جنس دو ہی ہیں: مرد اور عورت، جو کہ ناقابل تغیر ہیں،



جہاں تک خنثیٰ کا تعلق ہے تو اس پر علامات کی شناخت کے بعد انہی دو میں سے ایک جنس کے احکام لوگ ہوتے ہیں۔ لیکن آج کل کچھ ممالک میں صنف (انسان کی خود اختیار کردہ شناخت) کی اجازت کی بنیاد پر تبدیلی جنس اور دیگر کئی خلاف شرع و خلاف عقل قباحتوں کی اجازت دی جانے لگی ہے۔

صاحبِ مقالہ نے اس موضوع پر ایک تفصیلی و تحقیقی مقالہ لکھا ہے، جس میں پہلے اسلام کے تصور جنس اور اس کی تعیین کے معیار پر گفتگو کی گئی ہے۔ پھر اس سوال کو زیرِ بحث لایا گیا ہے کہ کیا اشیاء کی تعیین شریعت کا موضوع ہے اور شریعت کائناتی مظاہر سے معنویت کیسے وابستہ کرتی ہے؟ اس کے بعد خنثیٰ کی تحقیق کی گئی ہے اور علم جینیات میں جنس کیا ہے؟ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان کے علاوہ نفسیات کی بنیاد پر جنس و نوع کا تعلق، خنثیٰ کے تفصیلی احکام، تبدیلی جنس کی تحقیق اور آخر میں ٹرانس جینڈرز کے ساتھ ہمارا کیا رویہ ہونا چاہیے اور سیرت طیبہ میں اس حوالے سے کیا راہنمائی موجود ہے؟ جیسے سوالات پر تفصیل سے لکھا گیا ہے۔

۴۔ استصلاح اور مصلحت مرسلہ: شریعت اور فقہی اصولوں کی روشنی میں

استصلاح یا مصالح مرسلہ، فقہ اسلامی کے ذیلی مآخذ میں سے ایک ہے، جس پر اہلِ علم نے اصول فقہ کی کتب میں تفصیل سے لکھا ہے۔ اس موضوع پر الگ اور مستقل کام بھی ہوا ہے اور شیخ مصطفیٰ الزرقا نے اس پر ایک مختصر، لیکن اہم رسالہ لکھا ہے، س کا نام "الاستصلاح والمصالح المرسلة فى الشريعة الإسلامية وأصول فقهها" ہے۔ اس رسالہ میں جہاں فقہ کے مآخذ پر مختصر گفتگو کی گئی ہے، وہاں مصلحت مرسلہ پر تفصیل سے کلام کیا گیا ہے۔ مصالح کا تعارف، درست مفہوم، اعتبار و عدمِ اعتبار، اقسام، استحسان کے ساتھ موازنہ، مصلحت کے الفاظ کا تاریخی پس منظر اور مختلف اہلِ علم کی آراء کو بڑی جامع شکل میں سمویا گیا ہے۔ اس مضمون میں شیخ مصطفیٰ الزرقا کے اس رسالہ کی تلخیص آسان اردو میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ اس مضمون کی پہلی قسط ہے، مزید اقساط اگلے شماروں میں پیش کی جائیں گی۔

عربی زبان میں اس رسالہ کو مندرجہ ذیل لنک سے ڈاونلوڈ کیا جاسکتا ہے:

1201_20190702_20190702https://archive.org/details/

۵۔ تلفیق: صورتیں اور احکام، فقہاء کرام کے اقوال کی روشنی میں

دورِ حاضر کی ضروریات اور نت نئی ایجادات کی وجہ سے لوگوں کی آسانی اور سہولت کے لیے مختلف مکاتبِ فقہ



سے استفادہ ایک ضرورت بن چکی ہے، جس کے بغیر کئی مسائل میں عوام کو مشقت و حرج کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اسی مقصد سے دنیا میں کئی فقہ اکیڈمیز اور مجامع وجود میں آئے ہیں، جہاں اجتماعی اجتہاد کے ذریعے مختلف مکاتب فقہ کو مد نظر رکھ کر امتِ مسلمہ کو درپیش جدید چیلنجز اور مسائل کے حل کی کوشش کی جاتی ہے۔

تلفیق بھی مختلف فقہی مکاتب سے استفادہ کی ایک صورت ہے، جس پر اہلِ علم نے اصول فقہ اور اصولِ افتاء کی کتابوں میں تفصیل سے لکھا ہے اور یہ عصرِ حاضر کی ایک اہم ترین بحث بن چکی ہے۔ اسی حوالے سے کچھ عرصہ قبل شیخ محمد طہ حمیدی کی کتاب "التلفیق واثرہ فی المعاملات المالیۃ المعاصرۃ" شائع ہوئی ہے، جو متعلقہ موضوع پر کافی اہم کتاب ہے۔

زیرِ نظر مقالہ ایک تحقیقی بحث ہے، جس میں فاضل مقالہ نگار نے جہاں تلفیق کا تفصیلی تعارف، صورتیں اور ہر صورت کا حکم لکھا ہے، وہاں تلفیق سے متعلق چند اہم اصولی مباحث کا تجزیہ بھی پیش کیا ہے اور عصرِ حاضر کی فقہی کاوشوں میں مختلف مکاتبِ فقہ سے استفادہ کی ضرورت واہمیت پر بھی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

۶- سیرت النبی ﷺ کی روشنی میں حقوق اور فرائض کا تصور

اسلام دینِ فطرت اور مکمل ضابطہ حیات ہے۔ اسلام نے جہاں دیگر شعبہ ہائے حیات میں انسانیت کی راہنمائی کی ہے، وہاں اس نے فرد، جماعت اور مختلف سطح کے افراد و طبقات کے حقوق کا بھی تعین کیا ہے اور عملاً فراہم کیے ہیں اور اس حوالے سے اسلام کا تصور بہت ہی واضح اور اس کا کردار بالکل نمایاں ہے۔

صاحبِ مقالہ نے پہلے تمہیدی طور پر حق، اخلاق اور فرائض کا تعارف اور اقسام کو پیش کیا ہے اور اس ضمن میں اسلام اور مغرب کے تصورِ انسانی حقوق کا مختصراً موازنہ بھی کیا ہے۔ اس کے بعد مختلف افراد و طبقات (جیسے والدین، زوجین، رشتہ دار، ہمسایہ، غیر مسلم وغیرہ) کے حقوق کو سیرت کی روشنی میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔

۷- اہلِ علم کے فقہی تفردات: تعارف و تجزیہ

تفرد یا شاذ رائے (تفردات، شذوذات) کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ کوئی صاحبِ علم اپنے غور و فکر اور دلائل کی بنیاد پر ایسی رائے اختیار کر دے جو جمہور اہلِ علم کی رائے کے خلاف ہو۔ یہ اختلاف دورِ صحابہ سے جاری ہے اور ایک فطری امر ہے، تاہم عوام اور مقلد کے لیے اپنے مسلک کے راجح قول اور جمہور کے قول کو چھوڑ کر ایسے تفرد یا شاذ رائے اختیار کرنے کی اجازت عمومی احوال میں نہیں دی جاتی۔



زیرِ نظر مقالے میں صاحبِ مقالہ نے پہلے تفرد کا معنی و مفہوم، بیان کیا ہے، پھر تفردات اور شاذ آراء کے بارے میں علماء کے اقوال پیش کر کے ان کا تجزیہ کیا ہے۔ تفرد و شذوذ کی مختصر تاریخ اور مشہور صحابہ کرام، فقہائے عظام اور دیگر مشاہیر اہل علم کے فقہی تفردات کو بھی اجمالی طور پر ذکر کیا ہے اور آخر میں نتائجِ بحث پر مقالے کا اختتام کیا گیا ہے۔

یہ مقالہ متعلقہ موضوع پر اہم ابتداء ہے، تاہم اس پر مزید تحقیق کی ضرورت ہے، جس میں خاص طور پر اس نکتہ کی تحقیق کی جائے کہ وہ کونسے احوال ہیں جن میں اہلِ علم نے تفرد یا شاذ رائے پر فتوی یا عمل کی اجازت دی ہے؟ اس حوالے سے ضرورت و حاجت، ابتلاء، سدِ ذرائع اور عرف وغیرہ کے مباحث کو دیکھنا اہم ہے کہ ان کا بنیادی ضابطہ کیا ہے اور کس صورت میں کس حد تک تفرد/شاذ رائے کو لیا جا سکتا ہے؟

۸-مالی معاملات: اصولی مباحث اور جدید تحقیقات

الحسان اکیڈمی کے شعبہ ''نشر و اشاعت'' نے اپنی پہلی تحقیقی کاوش بنام ''مالی معاملات: اصولی مباحث اور جدید تحقیقات'' شائع کر دی ہے۔ دو جلدوں اور تقریبا آٹھ سو چھبیس صفحات (۸۲۶) پر مشتمل یہ تحقیقی کتاب تخصص کے طلبہ، مفتیان کرام، اہلِ علم، تاجر برادری، اسلامی بینکاری سے وابستہ افراد اور عوام سب کے لیے یکساں مفید ہے۔ اس شمارہ میں اس کتاب کا تفصیلی تعارف پیش کیا گیا ہے۔

والسلام

مدیر



* اسد اللہ خان پشاوری

عہدِ صحابہ میں ''سیر ومغازی'' کے تحریری مجموعے اور علمِ سیرت میں تخصص رکھنے والے صحابہ کرام

(چوتھی قسط)



جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما اور ان کے شاگردوں کا حدیث وسیرت میں تحریری خدمات

ہم اس مقالہ میں ان صحابہ کرام کا ذکر کر رہے تھے جن سے حدیث وسیرت میں تحریری طور پر خدمات ثابت ہوں، اس سلسلہ میں پہلی قسط میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا، دوسری قسط میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کا اور تیسری قسط میں براء بن عازب رضی اللہ عنہما کا ذکر ہو چکا۔ اس قسط میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا تذکرہ ہوگا۔ اس قسط کے مواد کو جمع کرنے میں بہت محنت لگی ہے۔

زیر نظر مقالہ کو بنیادی طور پر درج ذیل عنوانات پر تقسیم کیا گیا ہے: (۱) جابر رضی اللہ عنہ کے حالات زندگی (۲) جابر رضی اللہ عنہ کی علمی زندگی اور کتابت حدیث سے متعلق نصوص (۳) جابر رضی اللہ عنہ کی تحریری کردہ کتابیں، جس میں صحیفہ جابر اور حج سے متعلق جابر رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث کا تعارف اور اس پر لکھی گئی کتابیں ذکر کی گئی ہیں۔ (۴) جابر رضی اللہ عنہ کے شاگرد اور ان کے صحیفے، جس میں صحیفہ جابر سلیمان بن قیس یشکری، اور صحیفہ جابر ابوالزبیر کا تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔ (۵) جابر رضی اللہ عنہ کے دیگر شاگردوں کی تحریری خدمات (۶) جابر رضی اللہ عنہ کے بارے میں لکھی گئی کتابیں۔

(۱) جابر رضی اللہ عنہ کے حالات زندگی

نام ونسب

جابر بن عبد اللہ بن عمرو انصاری خزرجی سلمی مدنی، مشہور جلیل القدر صحابی ہیں، جو حافظ الحدیث اور فقیہ تھے۔

* متخصص فی الحدیث والفقہ جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی
ibnulasadkhan@gmail.com



جابر رضی اللہ عنہ کے والد عبد اللہ بن عمرو انصاری کا تذکرہ

ان کے والد عبد اللہ بن عمرو بن حرام خزرجی بھی جلیل القدر صحابی ہیں، عقبہ کی بیعت سے پہلے مسلمان ہو گئے تھے، جنگ بدر اور احد میں شریک ہوئے تھے، جنگ احد میں شہید ہو گئے تھے۔ انتقال کے چھیالیس سال کے بعد پانی کی وجہ سے ان کی قبر کھل گئی تھی، جابر رضی اللہ عنہ نے ان کو دیکھا کہ جس طرح دفن کیا تھا اسی طرح موجود ہے اور ان کی قبروں سے مشک جیسی خوشبو آ رہی تھی۔(۱)

جابر رضی اللہ عنہ کی والدہ کا تذکرہ

طبقات ابن سعد اور الاصابہ میں ان کی والدہ کا نام انیسہ بنت عنمہ ہے، جبکہ الاستیعاب اور اسد الغابہ میں نسیبہ بنت عقبہ ذکر کیا گیا ہے۔ یہ مسلمان تھیں۔(۲)

جابر رضی اللہ عنہ کی تاریخ ولادت اور اسلام

جابر رضی اللہ عنہ ہجرت سے سولہ سال قبل پیدا ہوئے تھے، اور عقبہ ثانیہ سے ایک سال پہلے مسلمان ہوئے تھے۔(۳) عقبہ ثانیہ میں اپنے والد اور ماموں جد بن قیس کے ساتھ گئے تھے، اتنے چھوٹے تھے کہ پتھر نہیں پھینک سکتے تھے۔(۴)

غزوات میں شرکت

نبی کریم ﷺ کے ساتھ انیس غزوات میں شریک ہوئے تھے۔ نبی کریم ﷺ کے ساتھ سب سے پہلا غزوہ حمراء الاسد میں شرکت کی تھی۔ غزوہ بدر اور احد میں شریک نہیں ہوئے تھے؛ کیونکہ ان کے والد شریک تھے، جنگ احد میں والد کی شہادت کے بعد پھر کسی غزوہ سے پیچھے نہیں رہے۔ حمراء الاسد میں نبی کریم ﷺ نے شرط لگائی تھی کہ صرف احد والے جائیں گے، مگر وہ والد کی جگہ چلے گئے، چونکہ وہ احد میں شہید ہو گئے تھے۔(۵)

بدر اور احد کے علاوہ تمام غزوات میں شریک تھے، اس کے علاوہ جنگ صفین وغیرہ میں بذات خود شریک تھے، اس لیے ان غزوات کی روایات ان سے منقول ہیں، جنگ صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے۔(۶)

جابر رضی اللہ عنہ کی نو بہنیں

اپنے والد کے اکلوتے بیٹے تھے، ان کی نو بہنیں تھیں، جن میں سے تین شادی شدہ تھیں۔(۷) جب ان کے والد کا انتقال ہوا، تو انہوں نے غیر کنواری عورت سے شادی کی، تاکہ ان کی بہنوں کی تربیت و مدد کرے۔ اس بارے میں

مشہور قصہ بھی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ کنواری سے کیوں شادی نہیں کی، تو انہوں نے وجہ ذکر کی کہ ان کی ساری بہنیں ہیں، تاکہ میری بیوی ان کی تربیت کر سکے اور ان کو سکھائے۔(۸)

جابر رضی اللہ عنہ کی بیویاں

جابر رضی اللہ عنہ نے ایک تو سہیمہ بنت مسعود سے شادی کی تھی جن سے ان کے بیٹے عبد الرحمن پیدا ہوئے تھے، جو ان سے روایت کرتے ہیں۔(۹) اور دوسرا ام حارث بنت محمد سے شادی کی تھی جن سے محمد پیدا ہوئے تھے، جو ان سے روایت کرتے ہیں۔(۱۰)

غزوہ خندق کے موقع پر ان کے کھانے میں برکت ہونا

غزوہ خندق میں وہ مشہور واقعہ پیش آیا، جس میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ کے لیے اور چند آدمیوں کے لیے کھانے کی ترتیب بنائی تھی، نبی کریم ﷺ نے تمام خندق والوں کو بلایا، اور کھانے میں اس قدر برکت ہوئی کہ تمام کے لیے کافی ہوا۔(۱۱)

جابر رضی اللہ عنہ کی کھجوروں میں برکت ہونا

اسی طرح کا ایک اور واقعہ بھی ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ کے والد کے انتقال کے بعد ایک یہودی کا ان پر تیس وسق قرض تھا، اور وہ مہلت نہیں دے رہے تھے، نبی کریم ﷺ ان کے باغ آئے، اور جابر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ کھجور اب کاٹو اور ان کو اپنا حق دو، انہوں نے کھجور توڑے، اور کھجور میں اس قدر برکت ہوئی کہ ان کو تیس وسق کھجور سے اضافی سترہ وسق کھجور دیے۔(۱۲)

جمعہ کے دن شامی قافلہ کی آمد پر ان کا نبی کریم ﷺ کے ساتھ رہنا

مدینہ میں جمعہ کے دن شام کے تجارتی قافلہ کی آمد کے موقع پر کئی صحابہ نبی کریم ﷺ کی مجلس چھوڑ کر بازار گئے تھے جس پر یہ آیت نازل ہوئی تھی، وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (الجمعۃ: ۱۱) جو صحابہ نبی کریم ﷺ کو چھوڑ کر نہیں گئے تھے ان میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ بھی تھے۔(۱۳)

نبی کریم ﷺ کا ان کے لیے پچیس مرتبہ استغفار کرنا

نبی کریم ﷺ نے ان کے لیے لیلۃ البعیر میں پچیس مرتبہ استغفار کیا تھا، کیونکہ انہوں نے اپنے والد کا قرض ادا

کیا تھا۔ [۱۴]

نبی کریم ﷺ کا ان پر وضو کا بقیہ پانی چھڑکنا

جابر رضی اللہ عنہ بیمار ہوئے، نبی کریم ﷺ اور ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ ان کی عیادت کے لیے آئے، جابر رضی اللہ عنہ بے ہوش تھے، نبی کریم ﷺ نے وضو کیا، اور ان پر پانی ڈالا، تو ان کو افاقہ ہوا، نبی کریم ﷺ کو دیکھا، نبی کریم ﷺ سے مال سے متعلق مسئلہ پہنچا، اس پر میراث کی آیت نازل ہوئی۔ [۱۵]

جابر رضی اللہ عنہ کی وفات اور ان کی عمر

جابر رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ کے بعد طویل زندگی گزاری جو تقریبا ساٹھ سال بنتی ہے، وفات کے وقت ان کی عمر ۹۴ سال تھی، اس حساب سے مسلمان ہونے کے وقت ان کی عمر تقریبا سترہ سال تھی۔ آخر عمر میں بینائی چلی گئی تھی۔ [۱۶] محمد بن المنکدر نے موت کے وقت ان سے کہا کہ نبی کریم ﷺ کو میری طرف سے سلام کہنا۔ [۱۷] ابان بن عثمان رضی اللہ عنہ نے قباء میں ان کا جنازہ پڑھایا۔ [۱۸]

موت کے وقت وصیت کی تھی کہ حجاج ان کا جنازہ نہ پڑھائے۔ [۱۹] کیا حجاج نے ان کا جنازہ پڑھا تھا، اس سلسلہ میں ایک روایت ہے، جس کے بارے میں علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں کہ وہ منکر ہے۔ [۲۰]



(۲) جابر رضی اللہ عنہ کی علمی زندگی اور کتابت حدیث سے متعلق نصوص

جابر رضی اللہ عنہ کا علم اور ان کے علمی اسفار

جابر رضی اللہ عنہ کو احادیث جمع کرنے کا شوق تھا اور اس پر عمل کرنے کے حریص تھے، یہی وجہ ہے کہ ان کی احادیث کی تعداد ۱۵۴۰ ہے۔ [۲۱]

آخر عمر میں احادیث کے لیے سفر کرنا

جابر رضی اللہ عنہ کے حالات میں جو سب سے زیادہ منفرد قصہ منقول ہے وہ ان کا ایک حدیث کے لیے ایک مہینہ کا سفر کرنے کا واقعہ ہے، یہ واقعہ مستند ہے، اور مشہور محدث ابن ناصر الدین دمشقی نے صرف اسی واقعہ پر مستقل رسالہ لکھا ہے، جس کا آگے ذکر آرہا ہے، یہ قصہ امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں بھی ذکر کیا ہے انہوں نے اس پر یہ عنوان قائم کیا ہے: الخروج في طلب العلم ورحل جابر بن عبد الله مسيرة شهر إلى عبد الله بن أنيس في طلب حديث واحد. [۲۲]



وہ قصہ یہ ہے:

جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھے ایک شخص کے بارے میں یہ معلوم ہوا کہ انہوں نے ایک حدیث نبی کریم ﷺ سے سنی ہے تو میں نے ایک اونٹ خریدا، ایک مہینہ سفر کیا، ملک شام گیا، تو وہ عبد اللہ بن انیس صحابی تھے، میں نے چوکیدار سے کہا میں جابر ہوں، تو اس نے پوچھا کہ جابر ابن عبد اللہ؟ میں نے کہا کہ جی، وہ نکلے، میرے ساتھ معانقہ کیا، میں نے ان سے کہا کہ مجھے ایک حدیث آپ کی طرف سے پہنچی ہے جو آپ نے نبی کریم ﷺ سے سنی ہے، مجھے ڈر تھا کہ سننے بغیر میری یا آپ کی موت واقع نہ ہو، تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ سنا ہے کہ قیامت کے دن لوگوں کو ننگے ہونے کی حالت میں اٹھایا جائے گا۔[۲۳]

اس واقعہ سے یہ معلوم ہوا کہ عالی حدیث کی طلب کرنی چاہیے، کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو یہ حدیث بالواسطہ پہنچی تھی لیکن انہوں نے بلاواسطہ سننے کے لیے سفر کیا۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

وفي حديث جابر دليل على طلب علو الإسناد لأنه بلغه الحديث عن عبد الله بن أنيس فلم يقنعه حتى رحل فأخذه عنه بلا واسطة.[۲۴]

یہ سفر مدینہ سے ملک مصر کا تھا۔[۲۵]

جابر رضی اللہ عنہ کا مکہ احادیث سننے کے لیے سفر کرنا

جابر رضی اللہ عنہ مدینہ میں رہتے تھے، لیکن چھ مہینہ کے لیے مکہ سفر کیا تھا، جس میں انہوں نے کئی احادیث کا سماع کیا، اور ان سے بھی کئی لوگوں نے استفادہ کیا۔

عن أبي سفيان قال: « جاورت مع جابر بن عبد الله رضي الله عنهما بمكة في بني فهر ستة أشهر »[۲۶]

عن عبيد الله بن مقسم، قال: رحل جابر بن عبد الله في آخر عمره إلى مكة في أحاديث سمعها، ثم انصرف إلى المدينة.[۲۷]

جابر رضی اللہ عنہ کا علم کے بارے میں مقولہ

جابر رضی اللہ عنہ کا ایک قیمتی مقولہ ہے، وہ فرماتے ہیں: پہلے خاموشی سیکھو، پھر حکم سیکھو، پھر علم سیکھو، پھر علم پر عمل سیکھو، پھر اس کو پھیلاؤ۔

عن جابر بن عبد الله تعلموا الصمت ثم تعلموا الحكم ثم تعلموا العلم ثم تعلموا للعلم العمل بالعلم ثم انشروا[۲۸]



جابر رضی اللہ عنہ کا فقہ وفتوی

جابر بن عبد اللہ کثیر الحدیث ہونے کے ساتھ ساتھ بڑے فقیہ اور مفتی بھی تھے، مسجد نبوی میں ان کا علمی حلقہ ہوتا تھا، جس میں لوگ ان سے علم حاصل کرتے تھے۔(۲۹)

چنانچہ علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: وكان مفتي المدينة في زمانه.عاش بعد ابن عمر أعواما، وتفرد. (۳۰)

اب باقاعدہ طور پر ان کے فتاوی کو دو جلدوں میں "جابر بن عبد الله وفقهه" کے نام سے اکھٹے کیا گیا ہے، جس کا ذکر آگے آرہا ہے، اس میں تقریبا ۱۹۵ مسائل کے بارے میں ان کے فتاوی کو اکھٹے کیا گیا ہے۔

جابر رضی اللہ عنہ کے شیوخ

جابر رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ ، کئی صحابہ کرام اور تابعین سے احادیث روایت کی ہیں، تہذیب الکمال و دیگر کتابوں میں اس کو تفصیل سے دیکھا جاسکتا ہے۔

جابر رضی اللہ عنہ کے شاگرد

ان سے بے شمار لوگوں نے علم حاصل کیا ہے، ان میں سے ۹۷ شاگردوں کا تذکرہ محفوظ ہیں۔(۳۱)

ان کے شاگردوں کا تفصیلی تذکرہ آگے آجائے گا۔

جابر رضی اللہ عنہ احادیث لکھنے کو جائز سمجھتے تھے اور لکھتے بھی تھے

جابر رضی اللہ عنہ احادیث لکھنے کو جائز سمجھتے تھے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ان صحابہ کرام میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو ذکر کیا ہے جو احادیث لکھنے کو جائز سمجھتے تھے اور عملی طور پر لکھتے بھی تھے، وہ لکھتے ہیں:

> اختلف السلف من الصحابة والتابعين في كتابة الحديث فكرهها طائفة، منهم: ابن عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبو موسى وأبو سعيد الخدري وأبو هريرة وابن عباس وآخرون. وأباحها طائفة وفعلوها منهم: عمر وعلي وابنه الحسن وابن عمرو وأنس وجابر وابن عباس وابن عمر أيضا. (۳۲)

جابر رضی اللہ عنہ کے شاگردان کی احادیث لکھتے تھے

جابر رضی اللہ عنہ کے شاگرد ان کے پاس بیٹھ کر احادیث لکھتے تھے، چنانچہ عبداللہ بن محمد بن عقیل اور محمد بن علی ابو جعفر باقر اور محمد بن الحنفیہ کہتے ہیں کہ ہم حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے پاس جاکر ان سے نبی کریم ﷺ کی سنتوں



اور نماز کے بارے میں پوچھتے تھے اور ہم اس کو لکھتے تھے، اور سیکھتے تھے۔

عن عبد الله بن محمد بن عقیل بن أبي طالب قال كنت أنطلق أنا ومحمد بن علي أبو جعفر ومحمد بن الحنفية إلى جابر بن عبد الله فنسأله عن سنن رسول الله صلى الله عليه وعن صلاته فنكتب عنه ونتعلم منه(۳۳)

جابر رضی اللہ عنہ اپنے سے چھوٹوں سے احادیث لکھتے تھے

ابن سابط کے پاس بیٹھ کر لکھنا

ربیع بن سعد کہتے ہیں کہ میں جابر رضی اللہ عنہ کو ابن سابط کے پاس تختیوں پر لکھتے ہوئے دیکھا ہے۔

عن الربيع بن سعد قال : رأيت جابرا يكتب عند ابن سابط في ألواح.(۳۴)

عن الربيع بن سعد قال رأيت جابرا يكتب عند عبد الرحمن بن سابط في الألواح(۳۵)

ابن سابط سے مراد عبداللہ بن عبد الرحمن بن سابط مکی ہے جو ثقہ ہے اور صحیح مسلم کے راوی ہے۔ ممکن ہے حضرت جابر رضی اللہ عنہ مکہ کے سفر میں ان کے پاس بیٹھ کر حدیث لکھتے تھے۔(۳۶)

عبد الرحمن بن سابط کے شیوخ میں جابر رضی اللہ عنہ کو ذکر کیا گیا ہے، لیکن ان سے نقل کرنے والوں میں جابر رضی اللہ عنہ کو ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اور بعض محدثین نے یہ بھی لکھا ہے کہ عبد الرحمن بن سابط کا سماع جابر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں۔(۳۷)

ایک سفر میں نبی کریم ﷺ کی ستر احادیث یاد کرنا

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ایک مرتبہ مجھے سواری پر اپنے پیچھے بٹھایا، میرا منہ نبی کریم ﷺ کے ختم نبوت کے علامت پر تھا، جس سے مشک کی خوشبو آرہی تھی، میں نے اس رات نبی کریم ﷺ سے ستر احادیث یاد کیں، جو میرے ساتھ کسی اور نے نہیں سنیں۔

عن جابر قال: أردفني رسول الله ﷺ خلفه، فجعلت فمي على خاتم النبوة، فجعل ينفخ علي مسكا وقد حفظت منه تلك الليلة سبعين حديثا ما سمعها معي أحد.(۳۸)

(۳) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی تحریر کردہ کتابیں

پیچھے معلوم ہوا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ احادیث لکھتے تھے، احادیث لکھنے کے نتیجہ میں ان کے پاس احادیث کا ایک ذخیرہ جمع ہو گیا تھا، اس سلسلہ میں ان سے دو کتابوں کا تذکرہ ملتا ہے، ایک صحیفہ جابر اور دوسرا مناسک حج کا نسخہ۔ ان دونوں کے بارے میں تفصیل درج کی جاتی ہے۔

جابر رضی اللہ عنہ کا صحیفہ

یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے صحیفہ کا جب ذکر کیا جاتا ہے تو اس کے دو مطلب ہوتے ہیں، ایک وہ صحیفہ جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے خود مرتب کیا تھا، جبکہ کبھی صحیفہ جابر کا اطلاق ان کے شاگردوں کے مرتب کردہ صحیفہ پر ہوتا ہے، جیسے صحیفہ جابر سلیمان بن قیس یشکری کا، اور صحیفہ جابر ابوالزبیر کا۔ پھر ان کے شاگردوں کے مرتب کردہ صحیفہ جابر وہی ہے جو حضرت جابر نے مرتب کیا تھا، یا اس میں کچھ زیادتی تھی، یا از سر نو شاگردوں نے مرتب کیا تھا، ان تینوں باتوں کا احتمال ہے۔ زیر نظر مقالہ میں ان تینوں صحیفوں کو ہم نے علیحدہ علیحدہ ذکر کیا ہے۔

علامہ فواد سزگین نے تاریخ التراث العربی ۱/۱۵۴ میں صحیفہ جابر کا ذکر کر کے سلیمان یشکری کو اس کا پہلا راوی قرار دیا ہے۔ اور انہوں نے لکھا ہے کہ ہمارے پاس قدیم حوالہ معمر بن راشد کا ہے جنہوں نے اس صحیفہ کا حوالہ دیا ہے، یہ "مصنف عبدالرزاق" کے مصنف نے ان سے نقل کیا ہے: أخبرنا معمر قال في صحيفة جابر بن عبد الله...(۳۹)

اسی طرح ڈاکٹر محمد حمید اللہؒ نے مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہ ص ۱۸ میں اس کو حضرت جابر کا صحیفہ قرار دیا ہے، اور انہوں نے "تدوین حدیث" مولانا مناظر احسن گیلانیؒ کا حوالہ دیا ہے۔

صحیفہ جابر کے لیے زیادہ واضح حوالے قتادہؒ کے حالات میں آرہے ہیں۔

جابر رضی اللہ عنہ کا مناسک حج پر نسخہ

نبی کریم ﷺ کے حج کے بارے میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے ایک حدیث میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ علامہ ابو بکر بن المنذر نے صرف اس حدیث کے بارے میں ایک بڑا جزء لکھا ہے اور ایک سو پچاس سے زیادہ فقہی مسائل بیان کیے ہیں، کوئی مزید کوشش کرے تو اتنے مسائل مزید بھی نکالے جاسکتے

ہیں۔[۴۰] علامہ ابن کثیرؒ نے البدایہ والنہایہ میں صرف اس حدیث کے لیے خاص فصل قائم کی ہے اور لکھا ہے: "هو وحده منسك مستقل"، یہ حج پر مستقل کتاب ہے۔[۴۱]

تذکرہ نگاروں نے اس کو بھی حضرت جابر کی کتاب کے طور پر ذکر کیا ہے، چنانچہ ڈاکٹر محمد حمید اللہؒ لکھتے ہیں: روى الإمام مسلم في صحيحه أن جابرا ﷺ ألف كتابا في الحج".[۴۲]

انہوں مولانا مناظر احسن گیلانیؒ کا حوالہ دیا ہے، "تدوین حدیث" ص ۷۷ میں ان کے الفاظ یہ ہے: "صحیح مسلم میں ان کے متعلق یہ روایت درج ہے کہ حج کے متعلق انھوں نے ایک کتاب جمع کی تھی"۔

شیخ بکر ابو زید نے بھی اس کو صحیفہ قرار دیا ہے، ان کے الفاظ ہیں: الصحيفة. ومن مكتوباته منسك صغير في الحج أخرجه مسلم كما في تذكرة الحفاظ ۱: ۴۳.[۴۳]

علامہ ذہبیؒ کے صنیع سے بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو لکھا ہوا ذخیرہ شمار کرتے ہیں، لکھتے ہیں: وحمل عن النبي ﷺ علما كثيرا نافعا وله منسك صغير في الحج أخرجه مسلم[۴۴]

شیخ محمد مصطفی اعظمیؒ بھی اس کو مستقل کتاب سمجھتے ہیں: وهو من المؤلفين الأوائل ، له منسك صغير في الحج أخرجه مسلم.[۴۵]

ڈاکٹر اکرم ضیاء العمری "بحوث فی تاریخ السنۃ المشرفۃ" ص ۲۹۵ میں لکھتے ہیں کہ اس صحیفہ کا مخطوطہ مکتبہ شہید علی ترکیا میں موجود ہے، جیسا کہ شیخ صبحی السامرائی نے خلاصہ طیبی کے مقدمہ ص ۱۰ میں لکھا ہے۔ لیکن یہ بات قابل غور ہے۔

ڈاکٹر عجاج الخطیب "السنۃ قبل التدوین" ص ۳۵۲ میں لکھتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ منسک صغیر، صحیفہ جابر کے علاوہ ہو، اور ہو سکتا ہے کہ یہ صحیفہ جابر میں شامل ہو، فرماتے ہیں:

> يحتمل أن تكون هذه الصحيفة غير المنسك الصغير الذي أورده مسلم في كتاب الحج، وقد ذكرها ابن سعد في ترجمة مجاهد، وكان يحدث عنها.

صحیفہ جابر کا انجام کیا ہوا، اس بارے میں کچھ بحث آگے صحیفہ جابر سلیمان بن قیس یشکری کے ذیل میں آجائے گی۔

جابر رضی اللہ عنہ کے منسک حج والی حدیث پر مستقل کتابیں

جیسا کہ گزر گیا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ایسی جامع حدیث ہے کہ بعد میں صرف اس حدیث پر مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں، جس کا تذکرہ یہاں کیا جاتا ہے:

(۱)ابن المنذر کا جزء جس کا ذکر اوپر گزر گیا۔

(۲) صفة حجة النبي ﷺ، شرح حديث جابر الطويل

یہ شیخ عبدالعزیز الطریفی کی کتاب ہے جو ۲۲۳ صفحات میں دار المنہاج سعودیہ سے ۱۴۳۰ھ میں چھپی ہے۔

(۳) شرح حديث جابر بن عبد الله في صفة حجة النبي ﷺ

یہ عبداللہ بن عبدالرحمن الجبرین کی کتاب ہے، جو ۱۲۸ صفحات میں دار کنوز اشبیلیا ریاض سے ۱۴۲۸ھ میں چھپی ہے۔

(۴) حجة النبي ﷺ كما رواه عنه جابر ﷺ ورواها عنه ثقات أصحابه الأكابر.

یہ شیخ ناصر الدین البانیؒ کی کتاب ہے، جو ۱۵۲ صفحات میں المکتب الاسلامی بیروت سے چھپی ہے، (۱۴۰۵ھ طبع ہفتم)۔

(۵)شرح حديث جابر في صفة حجة النبي ﷺ

یہ عبداللہ بن صالح الفوزان کی کتاب ہے، ۲۵۶ صفحات میں دار ابن جوزی سعودیہ سے ۱۴۳۴ھ میں چھپی ہے۔



(۴) جابر رضی اللہ عنہ کے شاگرد اور ان کے صحیفے

جابر رضی اللہ عنہ کے شاگرد

جابر رضی اللہ عنہ سے بہت زیادہ لوگوں نے روایات نقل کی ہیں، جس کی تفصیل کے لیے تہذیب الکمال ملاحظہ کیا جاسکتا ہے، یہاں صرف بعض ان روات کا ذکر کیا جاتا ہے جنہوں نے ان کی احادیث لکھی ہیں، یا ان کے صحیفہ سے روایت کرتے ہیں۔

جابر رضی اللہ عنہ کے شاگردوں کو ہم تین قسموں میں تقسیم کرتے ہیں: پہلی قسم: جو جابر رضی اللہ عنہ سے براہ راست روایت کرتے ہیں، جیسے: (۱) سلیمان بن قیس یشکری (۲) ابوالزبیر محمد بن مسلم (۳) عبداللہ بن محمد بن عقیل (۴) عطاء بن ابی رباح (۵) (۶) محمد بن الحنفیہ (۷) ابو جعفر محمد بن علی الباقر (۸) ابوسفیان طلحہ بن نافع

دوسری قسم جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے براہ راست روایت ثابت نہیں، جیسے: (۱) جعد بن دینار (۲) جعفر بن ابی وحشیہ۔

تیسری قسم جس میں اختلاف ہے کہ وہ جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں یا نہیں، جیسے (۱) حسن بصری۔



(۲) وہب بن منبہ (۳) قتادہ بن دعامہ

جابر رضی اللہ عنہ کے شاگرد سلیمان بن قیس یشکری اور ان کے صحیفہ جابر کا ذکر

سلیمان بن قیس نے جابر رضی اللہ عنہ سے صحیفہ لکھا تھا

سلیمان بن قیس یشکری حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے مشہور شاگرد ہیں، جو ثقہ راوی ہیں۔ جابر رضی اللہ عنہ کے کئی شاگردوں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا صحیفہ لکھا تھا، لیکن ان کے شاگردوں میں بطور خاص سلیمان بن قیس یشکری نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا صحیفہ لکھا تھا، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے تھے: وقال أبو حاتم: جالس جابرا وكتب عنه صحيفة[۴۶]

سلیمان بن قیس کی وفات کے بعد صحیفہ کا تذکرہ

سلیمان بن قیس کی وفات جلدی ہوئی تھی، ان کی وفات کے بعد یہ صحیفہ ان کی بیوی کے پاس محفوظ تھا، جب کئی کبار محدثین نے اس سے استفادہ کرنا چاہا، تو ان کی والدہ نے احتیاط کے پیش نظر ان کو اپنی نگرانی میں استفادہ کے لیے دیا اور پھر واپس کیا۔ یہاں سے یہ بات بھی محدثین کے درمیان زیر بحث آئی کہ سلیمان بن قیس کے وہ کونسے شاگرد ہیں، جنہوں نے سلیمان بن قیس سے براہ راست روایت کی ہے، اور ان کے وہ کونسے شاگرد ہیں جنہوں نے ان سے براہ راست روایت نہیں کی، ان میں سے کچھ رواۃ ایسے بھی ہیں جو حضرت جابر سے بھی براہ راست روایت کرتے ہیں۔

امام بخاریؒ کا صحیفہ سلیمان بن قیس کا تذکرہ

امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے اس صحیفہ کا تذکرہ نقل کیا، جس میں انہوں نے اس کے رواۃ کی تفصیل نقل کی ہے۔ جس کو ہم تفصیل کے ساتھ بعد میں ذکر کریں گے۔

> قال أبو عيسى: هذا حديث إسناده ليس بالمتصل، وسمعت محمدا يقول: سليمان اليشكري يقال: إنه مات في حياة جابر بن عبد الله، قال: ولم يسمع منه قتادة ولا أبو بشر. قال محمد: ولا نعرف لأحد منهم سماعا من سليمان اليشكري إلا أن يكون عمرو بن دينار، فلعله سمع منه في حياة جابر بن عبد الله. قال: وإنما يحدث قتادة عن صحيفة سليمان اليشكري، وكان له كتاب عن جابر بن عبد الله، حدثنا أبوبكر العطار عبد القدوس، قال: قال علي بن المديني: قال يحيى بن سعيد: قال سليمان التيمي: ذهبوا بصحيفة جابر بن

عبد الله إلى الحسن البصري فأخذها أو قال فرواها، وذهبوا بها إلى قتادة فرواها وأتوني بها فلم أروها يقول رددتها.[٤٧]

صحیفہ جابر سلیمان بن قیس یشکری کا تحریر کردہ تھا؟

صحیفہ جابر کے بارے میں دو احتمالات پہلے لکھے تھے، ایک یہ کہ یہ حضرت جابر کا لکھا ہوا تھا، دوسرا یہ کہ یہ ان کے شاگرد سلیمان بن قیس یشکری کا لکھا ہوا تھا، شیخ بکر ابو زید یہ کہتے ہیں کہ یہ بات تو یقینی ہے کہ سلیمان بن قیس یشکری نے صحیفہ لکھا تھا، لیکن یہ یقینی نہیں کہ حضرت جابر نے اس کو لکھا تھا، ان کے الفاظ یہ ہیں:

هذه الصحيفة نسبت إلى الصحابي جابر ﷺ، فهل كتبها أم هي من محفوظاته أملاها، فكتبها عنه سليمان بن قيس اليشكري؟ أمّا أن جابر بن عبد الله كتبها فلم يتم الوقوف على شيء من ذلك بخصوصه. وأما كتابة سليمان اليشكري لها فهذا ثابت من النقول المتقدمة وغيرها.[٤٨]

سلیمان بن قیس یشکری سے صحیفہ جابر نقل کرنے والے

شیخ بکر ابو زید لکھتے ہیں کہ اس صحیفہ کو سلیمان یشکری سے بعد میں ان کے کئی شاگردوں نے نقل کیا ہے، ان رواۃ نے اس صحیفہ کو ان سے براہ راست نہیں سنا، بلکہ وجادہ کے طور پر نقل کرتے ہیں، جو سلیمان یشکری کی وفات کے بعد ان کو ملا تھا۔ سلیمان یشکری کے ایسے شاگردوں کی تعداد بارہ ہے، جو درج ذیل ہیں: (۱) ثابت بنانی (۲) ابو بشر جعفر بن ایاس (۳) جعد بن دینار (۴) حسن بن ابی حسن یسار بصری (۵) طلحہ بن نافع (۶) عامر بن شراحیل (۷) قتادہ بن دعامہ (۸) مجاہد (۹) ابو الزبیر محمد بن مسلم (۱۰) مطرف بن عبد اللہ (۱۱) معمر بن راشد (۱۲) وہب بن منبہ۔

پھر مذکورہ بالا حضرات میں سے بعض کا جابر رضی اللہ عنہ سے سماع بھی ثابت ہے، جیسے قتادہ، ابو الزبیر، ابو سفیان، شعبی، مطرف اور مجاہد۔ اور ان میں سے بعض کا سماع ثابت نہیں ہے جیسے حسن بصری، جعفر بن ایاس اور معمر۔ لہذا جس کا سماع ثابت ہے ان کا صحیفہ کی روایت دیگر حضرات کے بنسبت قوی والا ہے، اور جن کا سماع ثابت نہیں ہے قواعد کو پیش نظر رکھ ان کی روایات کا حکم معلوم کیا جائے گا۔[49] ان کے بارے میں تفصیل شاگردوں کے ذیل میں آجائے گی۔

صحیفہ جابر اب کہاں ہے؟

شیخ بکر ابو زید لکھتے ہیں: جابر رضی اللہ عنہ کا صحیفہ مکمل طور پر اب کہاں ہے یہ معلوم نہیں، اس میں کتنی روایات تھیں یہ بھی معلوم نہیں، تہذیب الاسماء واللغات ۱/۱۴۲ میں ان کی احادیث کی تعداد جو ایک ہزار لکھی ہے کیا اس سے

صحیفہ کی تعداد والی احادیث مراد ہیں یا دیگر روایات بھی مراد ہیں، کیونکہ جابر رضی اللہ عنہ کی کل روایات تو ایک ہزار چالیس ہیں جیسا کہ سیر اعلام النبلاء ۳/۱۹۴ میں ہے۔ شیخ صبحی سامرائی خلاصہ طیبی کے مقدمہ ص ۱۰ میں لکھتے ہیں کہ جابر رضی اللہ عنہ کے صحیفہ کا مخطوطہ مکتبہ شہید علی باشا میں ہے۔ [۵۰]

جابر رضی اللہ عنہ کے شاگرد ابو الزبیر اور ان کے صحیفہ کا ذکر

ابو الزبیر کے حالات

ابو الزبیر محمد بن مسلم قرشی مکی، مشہور تابعی ہیں، حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ غلام تھے، ۴۰ھ اور ۵۰ھ کے درمیان ان کی ولادت ہے، اور ۱۲۸ھ ان کی وفات ہے۔ [51]

عطاء بن ابی رباح کا ابو الزبیر کو جابر رضی اللہ عنہ کی احادیث محفوظ کرنے کے لیے بھیجنا

ابو الزبیر کہتے ہیں کہ عطاء بن ابی رباح مجھے جابر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجتے تھے، میں ان کے لیے احادیث کو یاد کرتا تھا۔

عن أبي الزبير، قال: كان عطاء يقدمني إلى جابر أحفظ لهم الحديث. [۵۲]

ابو الزبیر حدیث جابر کو زیادہ یاد کرنے والے تھے

عطاء بن ابی رباح کہتے ہیں کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کے پاس ہوتے تھے، جب ہم ان کے پاس سے لوٹتے تھے اور ہم ان احادیث کا مذاکرہ کرتے تھے، تو ابو الزبیر ہم سب میں سے زیادہ یاد کرنے والے ہوتے تھے۔

عن عطاء قال كنا نكون عند جابر بن عبد الله فيحدثنا فإذا خرجنا من عنده تذاكرنا حديثه قال فكان أبو الزبير أحفظنا للحديث. [۵۳]

ابو الزبیر کی ثقاہت

ابو الزبیر ثقہ راوی ہے ان کی ثقاہت میں بہت زیادہ اقوال ہیں، البتہ اس کے بارے میں بعض کلام بھی ہے۔ امام بخاریؒ نے ان سے اپنی صحیح میں مقرونا روایت نقل کی ہے۔ اور معلق احادیث بھی ذکر کی ہے۔ امام مسلمؒ نے ان سے روایت کی ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ جمہور علماء ان کی توثیق کرتے ہیں۔

ع محمد بن مسلم بن تدرس أبو الزبير المكي أحد التابعين مشهور وثقه الجمهور وضعفه بعضهم لكثرة التدليس وغيره ولم يرو له البخاري سوى حديث واحد في البيوع قرنه بعطاء عن جابر وعلق له عدة أحاديث واحتج به مسلم

والباقون.(۵۴)

صحیفہ ابوالزبیر عن جابر کا تفصیلی تذکرہ

جیسا کہ پہلے لکھا ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ کے صحیفہ میں تین باتیں الگ الگ ہیں، ایک یہ کہ صحیفہ جابر حضرت جابر کا لکھا ہوا ہے، دوسرا یہ کہ صحیفہ جابر سلیمان بن قیس یشکری کا ہے، اور تیسرا صحیفہ جابر ابوالزبیر کا ہے، بعض حضرات نے ابوالزبیر کو سلیمان بن قیس کے صحیفہ کا راوی قرار دیا ہے، لیکن زیادہ درست یہ بات نہیں، بلکہ انہوں نے خود براہ راست جابر رضی اللہ عنہ کی احادیث کا صحیفہ لکھا تھا۔ اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

حافظ ابن حجرؒ ابو حاتمؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ سلیمان بن قیس حضرت جابر کے پاس بیٹھتے تھے اور ان سے صحیفہ لکھا تھا، اور ان کا انتقال ہو گیا۔ اور ابوالزبیر، ابوسفیان اور شعبی تینوں حضرت جابر سے روایت کرتے ہیں اور ان کا سماع ان سے ثابت ہے، لیکن ان کی اکثر روایات صحیفہ سے ہے، اسی طرح قتادہ بھی حضرت جابر کے شاگرد ہے لیکن ان کی اکثر روایات صحیفہ سے ہے۔

وقال أبو حاتم: جالس جابرا وكتب عنه صحيفة وتوفي، وروى أبو الزبير وأبو سفيان والشعبي عن جابر، وهم قد سمعوا من جابر وأكثره من الصحيفة وكذلك قتادة(۵۵)

یہ بات کتاب الجرح والتعدیل میں موجود ہے لیکن اس میں تفصیل ہے، ملاحظہ ہو:

حدثنا عبد الرحمن سمعت ابی یقول: جالس سليمان اليشكرى جابرا فسمع منه وكتب عنه صحيفة فتوفى وبقيت الصحيفة عند امرأته فروى أبو الزبير وابو سفيان والشعبى عن جابر وهم قد سمعوا من جابر واكثره من الصحيفة، وكذلك قتادة.(۵۶)

اس عبارت میں یہ ہے کہ سلیمان یشکری حضرت جابر کے پاس بیٹھے تھے اور ان سے سماع کیا تھا اور ان سے صحیفہ لکھا تھا، پھر ان کا انتقال ہوا اور وہ صحیفہ ان کی بیوی کے پاس رہ گیا تھا، جس سے ابوالزبیر، ابوسفیان، شعبی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، اور انہوں نے حضرت جابر سے براہ راست سماع بھی کیا تھا، لیکن ان کا اکثر صحیفہ سے تھا، اسی طرح قتادہ بھی ہے۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت جابر کے شاگرد سلیمان یشکری کا بھی حضرت جابر سے صحیفہ تھا، جس کے بارے میں تفصیل سلیمان یشکری کے تذکرہ میں بیان کی ہے۔ لیکن یہاں ابو حاتم رازیؒ نے جو یہ لکھا ہے کہ ابوالزبیر



سلیمان یشکری کے صحیفہ سے روایت کرتے ہیں، یہ درست ہو سکتا ہے، لیکن دیگر نصوص کو اگر ہم دیکھیں تو اس میں سلیمان یشکری سے استفادہ کرنے والوں میں ابوالزبیر کا نام نہیں ہے، لہذا صحیح یہ ہے کہ ابوالزبیر کا حضرت جابر سے اپنا صحیفہ تھا۔

اور جیساکہ گزر گیا ابوالزبیر کا حضرت جابر سے سماع ثابت ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا مکہ میں قیام کے بارے میں اوپر گزر گیا اور ابوالزبیر مکہ میں رہتے تھے، اور سلیمان یشکری کا انتقال جلدی ہو گیا تھا اور ان کا صحیفہ مدینہ سے بصرہ چلا گیا تھا، لہذا وہاں کے محدثین نے اس صحیفہ سے روایت کیا تھا۔

الغرض ابو الزبیر نے حضرت جابر سے خود احادیث سنی تھیں، اور ان احادیث کو لکھا بھی تھا، پھر جب وہ اپنے شاگردوں کو سناتے تھے تو کبھی تو وہ خود سناتے تھے اور کبھی صحیفہ سے سناتے تھے۔ ابوالزبیر کا تمام تر استفادہ جابر رضی اللہ عنہ کے صحیفہ سے نہیں تھا، یہ کیسے ہو سکتا ہے اوپر گزر گیا کہ عطاء ابن ابی رباح، ابوالزبیر کو حضرت جابر کے پاس بھیجتے تھے کہ ان کے لیے حضرت جابر سے احادیث یاد کرے۔

نیز درج ذیل نص سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ابوالزبیر کا حضرت جابر سے روایت سماع کا ہے، صحیفہ سے نہیں۔ لیث بن سعد کہتے ہیں کہ میں ابوالزبیر کے پاس گیا انہوں نے ہمارے پاس کتابیں نکالیں، میں نے ان سے پوچھا کہ یہ سب آپ نے حضرت جابر سے سنی ہیں، انہوں نے فرمایا کہ حضرت جابر کے علاوہ سے سنی ہیں، پھر میں نے پوچھا کہ حضرت جابر سے کونسی سنی ہیں؟ تو انہوں نے یہ صحیفہ نکالا۔

> عن الليث بن سعد قال: جئت أبا الزبير فأخرج إلينا كتباً فقلت: سماعك من جابر ؟ قال: ومن غيره. قلت: سماعك من جابر ؟ فأخرج إلي هذه الصحيفة.[۵۷]

اس سے ایک تو یہ معلوم ہوا کہ ابوالزبیر کی حضرت جابر سے اس صحیفہ کی احادیث کا سماع ثابت ہے اور دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ ابوالزبیر کے پاس صحیفہ جابر کے علاوہ اور بھی احادیث کی کتابیں تھیں۔

مذکورہ بالا تحقیق شیخ صالح نے صحیفہ ابوالزبیر میں کی ہے۔ اس کے بعد انہوں نے سلیمان یشکری اور ابوالزبیر کے روایات کا تقابل بھی کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوالزبیر کی روایت سلیمان یشکری کے صحیفہ سے نہیں، تفصیل کے لیے ان کا مقالہ ملاحظہ فرمائیں۔

(۵) جابر رضی اللہ عنہ کے دیگر شاگردوں کی تحریری خدمات

(۳) عبداللہ بن محمد بن عقیل

یہ بھی جابر رضی اللہ عنہ کے شاگرد تھے، چنانچہ عبداللہ بن محمد بن عقیل اور محمد بن علی ابو جعفر باقر اور محمد بن الحنفیہ کہتے ہیں کہ ہم حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے پاس جاکر ان سے نبی کریم ﷺ کی سنتوں اور نماز کے بارے میں پوچھتے تھے اور ہم اس کو لکھتے تھے، اور سیکھتے تھے۔

عن عبد الله بن محمد بن عقيل بن أبي طالب قال كنت أنطلق أنا ومحمد بن علي أبو جعفر ومحمد بن الحنفية إلى جابر بن عبد الله فنسأله عن سنن رسول الله صلى الله عليه وعن صلاته فنكتب عنه ونتعلم منه(۵۸)

(۴) عطاء بن ابی رباح

یہ بھی حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے شاگرد تھے، پیچھے گزر گیا کہ عطاء کہتے ہیں کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کے پاس ہوتے تھے، جب ہم ان کے پاس سے لوٹتے تھے اور ہم ان احادیث کا مذاکرہ کرتے تھے، تو ابوالزبیر ہم سب میں سے زیادہ یاد کرنے والے ہوتے تھے۔

نیز وہ ابوالزبیر کو حضرت جابر کی احادیث لکھنے محفوظ کرنے کے لیے بھیجتے تھے۔

بخاری شریف میں ایک جگہ ہے کہ عطاء بن ابی رباح نے حضرت جابر کی حدیث لکھی تھی:

كَتَبَ إِلَيَّ عَطَاءٌ سَمِعْتُ جَابِرًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ(۵۹)

(۵) محمد بن الحنفیہ

عبداللہ بن محمد بن عقیل میں ان کا تذکرہ گزر گیا۔

(۶) ابو جعفر محمد بن علی الباقر

عبداللہ بن محمد بن عقیل میں ان کا تذکرہ گزر گیا۔

(۷) ابوسفیان طلحہ بن نافع

ابوسفیان طلحہ بن نافع حضرت جابر کے شاگرد ہیں، جیسا کہ ابوالزبیر کے حالات میں لکھا ہے، یہ بھی ان کی طرح حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بطور سماع اور صحیفہ دونوں روایت کرتے ہیں۔ ابن ابی حاتمؒ نے ان کے بارے میں بھی لکھا

تھا کہ یہ سلیمان یشکری کے صحیفہ سے روایت کرتے ہیں جس طرح کہ انہوں ابوالزبیر کے بارے میں لکھا ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے بظاہر جس طرح ابوالزبیر سلیمان یشکری سے روایت نہیں کرتے، اس طرح ابوسفیان بھی سلیمان یشکری سے روایت نہیں کرتے، بلکہ ان کی روایات حضرت جابر سے براہ راست تھیں۔ درج ذیل نصوص سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ نیز سلیمان یشکری کا صحیفہ بصرہ گیا تھا، جبکہ ابوالزبیر اور ابوسفیان مکہ میں تھے۔

ابو بشر کہتے ہیں کہ میں نے ابوسفیان سے پوچھا کہ آپ حضرت جابر سے اس طرح روایت کیوں نہیں کرتے جس طرح سلیمان یشکری کرتے ہیں، تو انہوں نے فرمایا کہ سلیمان لکھتے تھے اور میں لکھتا نہیں تھا۔

حدثني أبي قال حدثنا هشيم قال أخبرنا أبو بشر قال قلت لأبي سفيان ما لي لا أراك تحدث عن جابر كما يحدث سليمان اليشكري قال إن سليمان كان يكتب وإني لم أكن أكتب.[۶۰]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوسفیان کی حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت براہ راست تھی، جہاں تک امام شعبہ کا یہ کہنا کہ ابوسفیان کی جابر سے روایت صحیفہ سے ہے، تو یہ بات بھی ٹھیک ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے براہ راست استفادہ کرنے کے بعد وہ صحیفہ جابر سے بھی استفادہ کرتے تھے۔ شعبہ کا قول یہ ہے:

شعبة يقول حديث أبي سفيان عن جابر انما هي صحيفة.[۶۱]

درج ذیل حوالہ میں اس بارے میں اور زیادہ تفصیل ہے، ابن ابی حاتم کہتے ہیں:

سمعت أبي يقول وذكر حديثا رواه عتبة بن أبي حكيم عن أبي سفيان طلحة بن نافع قال حدثني أبو أيوب وأنس وجابر عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثين قال أبي لم يسمع أبو سفيان من أبي أيوب شيئا فأما جابر فإن شعبة يقول لم يسمع أبو سفيان من جابر إلا أربعة أحاديث قال أبي وأما أنس فإنه يحتمل ويقال إن أبا سفيان أخذ صحيفة جابر عن سليمان اليشكري.[۶۲]

اس سلسلہ میں شیخ صالح کا مقالہ تفصیل کے لیے دیکھا جا سکتا ہے۔[۶۳]

(۸) جعد بن دینار

امام بخاریؒ فرماتے ہیں قتادہ، ابوبشر اور جعد بن دینار، سلیمان بن قیس کی کتاب سے روایت کرتے ہیں۔[۶۴]

(۹) قتادہ بن دعامہ

قتادہ بن دعامہ کے بارے میں تحقیقی بات یہ ہے کہ ان کا سماع جابر رضی اللہ عنہ سے براہ راست نہیں بلکہ یہ صحیفہ جابر سے روایت کرتے ہیں، اسی وجہ سے محدثین نے ان کی حضرت جابر سے روایت کو ذکر نہیں کیا ہے، امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں ایک جگہ ان کی حضرت جابر سے روایت کو نقل کیا ہے لیکن وہ مقرونا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: وقال أبو هلال حدثنا قتادة عن أنس أو جابر بن عبد الله كان النبي ﷺ ضخم الكفين والقدمين لم أر بعده شبها له. (۶۵)

یہی بات امام بخاریؒ اور ابو حاتمؒ کے حوالہ سے سلیمان بن قیس کے تذکرہ میں گزر چکی ہے۔ امام بخاریؒ کا یہ ایک اور حوالہ ہے:

وروى قتادة وأبو بشر والجعد أبو عثمان عن كتاب سليمان بن قيس. (۶۶)

قتادہ کا ایک مجلس میں صحیفہ جابر کو یاد کرنا

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ قتادہ کا حافظہ بہت تیز تھا، جو چیز سنتے فوراً یاد ہو جاتا، ان کے سامنے صحیفہ جابر پڑھا گیا تو اس کو یاد کر لیا۔

وقال الاثرم سمعت احمد يقول كان قتادة احفظ من أهل البصرة لم يسمع شيئا إلا حفظه وقرئ عليه صحيفة جابر مرة واحدة فحفظها وكان سليمان التيمي وأيوب يحتاجون إلى حفظه ويسألونه وكان له خمس وخمسون سنة يوم مات. (۶۷)

قتادہؒ کو صحیفہ جابر سورت بقرہ سے بھی زیادہ یاد تھا

قتادہ نے ایک مرتبہ سعید بن المسیب سے کہا کہ اے ابوالنضر قرآن آٹھاؤ، انہوں نے سورت بقرہ ان کو سنایا اور اس میں ایک حرف کی غلطی نہیں تھی، قتادہ نے کہا کہ آپ نے بہت پکا یاد کیا ہے، اس نے کہا ہاں، اس پر قتادہ نے کہا کہ میں نے صحیفہ جابر، سورت بقرہ سے بھی زیادہ پکا یاد کیا ہے، قتادہ کے سامنے وہ صحیفہ جابر پیش کیا گیا تھا جو سلیمان بن قیس یشکری نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا تھا۔

عن أحمد بن حنبل، حدثنا عبد الرزاق، عن معمر، قال: قال قتادة لسعيد بن المسيب: يا أبا النضر: خذ المصحف، قال: فأعرض عليه سورة البقرة فلم يخط فيها حرفا قال: فقال: يا أبا النضر أحكمت ؟ قال: نعم، قال: لانا

لصحيفة جابر ابن عبد الله أحفظ مني لسورة البقرة، قال: وكانت قرئت عليه الصحيفة التي يرويها سليمان اليشكري عن جابر. (۶۸)

قتادہ کا سعید بن المسیب کے سامنے صحیفہ جابر پیش کرنا

قتادہ نے صحیفہ جابر سعید بن المسیبؒ کے سامنے پیش کیا، انہوں نے اس پر کوئی نکیر نہیں کی۔

عن قتادة قال عرضت على سعيد بن المسيب صحيفة جابر فلم ينكر. (۶۹)

(۱۰) جعفر بن ابی وحشیہ

ان کا ذکر آگے آرہا ہے کہ یہ صحیفہ جابر بالواسطہ نقل کرتے ہیں۔

(۱۱) عامر شعبی

عامر شعبیؒ بھی صحیفہ جابر سلیمان بن قیس یشکری کے صحیفہ سے روایت کرتے ہیں:

وقال أبو حاتم جالس جابرا وكتب عنه صحيفة وتوفي وروى أبو الزبير وأبو سفيان والشعبي عن جابر وهم قد سمعوا من جابر وأكثره من الصحيفة وكذلك قتادة(۷۰)

عن عاصم: عرضنا على الشعبى صحيفة جابر أو صحيفة فيها حديث جابر فقال: ما من شئ فيه الا سمعته من جابر ولوددت انكم انقلبتم منه كفافا. (۷۱)

(۱۲) مطرف

مطرفؒ بھی سلیمان بن قیس یشکری کے صحیفہ سے روایت کرتے ہیں:

عفان، قال: قال لي همام ين يحيى: قدمت أم سليمان اليشكري بكتاب سليمان فقرىء على ثابت وقتادة وأبي بشر والحسن ومطرف فرووها كلها، وأما ثابت فروى منها حديثا واحدا. (۷۲)

(۱۳) مجاہد

مجاہدؒ بھی صحیفہ جابر سے روایت کرتے تھے، چنانچہ ابو بکر بن عیاش کہتے ہیں کہ میں نے اعمشؒ سے پوچھا کہ محدثین تفسیر مجاہد سے کیوں بچتے ہیں، انہوں نے کہا کہ وہ سمجھتے تھے کہ مجاہدؒ اہل کتاب سے استفادہ کرتے تھے اس لیے، اور ابو

بکر بن عیاش کے علاوہ وجہ یہ بتاتے تھے کہ مجاہد صحیفہ جابر سے روایت کرتے تھے، اس لیے:

أبو بكر بن عياش قال قلت للأعمش ما لهم يتقون تفسير مجاهد قال كانوا يرون أنه يسأل أهل الكتاب قال وقال غير أبي بكر كانوا يرون أن مجاهدا يحدث عن صحيفة جابر[۷۳]

وكانوا يرون ان مجاهدا يحدث عن صحيفة جابر.[۷۴]

(۱۴) وہب بن منبہ

وہب بن منبہ کے بارے میں ابن معینؒ یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے براہ راست روایت نہیں کرتے، بلکہ ان کو کتاب ملی تھی، ورنہ وہب بن منبہ نے حضرت جابر سے کچھ نہیں سنا:

وقال ابن معين ثقة رجل صدق والصحيفة التي يرويها وهب عن جابر ليست شئ إنما هو كتاب وقع إليهم ولم يسمع وهب من جابر شيئا.[۷۵]

لیکن ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں ایک روایت نقل کی ہے جس میں وہب بن منبہ کہتے ہیں کہ انہوں نے اس کے بارے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے پوچھا تھا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا سماع حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے، چنانچہ علامہ مزی لکھتے ہیں:

وروى أبو بكر بن خزيمة في صحيحه عن محمد بن يحيى عن إسماعيل بن عبد الكريم عن إبراهيم بن عقيل عن أبيه عن وهب بن منبه قال هذا ما سألت عنه جابر بن عبد الله وأخبرني أن النبي صلى الله عليه و سلم كان يقول أوكوا الأسقية وغلقوا الأبواب الحديث وهذا إسناد صحيح إلى وهب بن منبه وفيه رد على من قال إنه لم يسمع من جابر فإن الشهادة على الإثبات مقدمة على الشهادة على النفي وصحيفة همام عن أبي هريرة مشهورة عند أهل العلم ووفاة أبي هريرة قبل وفاة جابر فكيف يستنكر سماعه منه وكانا جميعا في بلد واحد.[۷۶]

(۱۵) حسن بصری

حسن بصریؒ مشہور تابعی ہیں، آپ نے بے شمار صحابہ کرام کا زمانہ پایا ہے، لیکن بعض صحابہ کرام سے ان کی روایت کے بارے میں اہل علم میں اختلاف ہے، ان میں سے ایک حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ان کی روایت بھی ہے، اس

سلسلہ میں محققین اہل علم کی دو آراء ہیں، بعض کہتے ہیں کہ حسن بصریؒ صحیفہ جابر سے روایت کرتے ہیں، جبکہ بعض کہتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے براہ راست بھی روایت کرتے ہیں، تحقیق کے دوران اس سے متعلق انتہائی مفصل بحث ملی، جو شیخ شریف حاتم العونی حفظہ اللہ تعالی نے کی ہے، ملاحظہ ہو ان کی بہترین کتاب: المرسل الخفي وعلاقته بالتدليس، دراسة نظرية و تطبيقية على مرويات الحسن البصری، ص۸۵۳ تا۹۰۸، دار الهجرة، ۱۴۱۸ھ۔ یہ بحث پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے۔

انہوں نے طرفین کے دلائل نقل کرنے کے بعد حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے سماع کو ترجیح دی ہے۔

جابر رضی اللہ عنہ سے متعلق لکھی جانے والی کتابیں

(۱)مجلس في حديث جابر الذي رحل فيه مسيرة شهر إلى عبد الله بن أنيس

ایک حدیث کے سلسلہ میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت عبد اللہ بن انیس رضی اللہ عنہ کی طرف ایک مہینہ کا سفر کیا تھا، یہ اس بارے میں حافظ ابن ناصر الدین دمشقی (۸۴۲ھ) کا رسالہ ہے، جو ۶۱ صفحات میں موسسۃ الریان سے ۱۴۱۵ھ کو چھپا ہے۔

(۲)أقوال جابر بن عبد الله ﷺ في التفسير جمعا ودراسة

یہ زہرہ بنت عبد العزیز کا مقالہ ہے۔ جس میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی تفسیری اقوال کے بارے میں تفصیل ذکر کی گئی ہے۔ پی ڈی ایف میں مل جاتا ہے۔

(۳)مرويات أبي الزبير محمد بن مسلم بن تدرس المكي عن جابر بن عبد الله ﷺ في الكتب التسعة

یہ ہاشم بن ہزاع شنبری کے ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے جو انہوں نے ام القری یونیورسٹی مکہ مکرمہ میں ۱۴۱۹ھ کو لکھا ہے۔ صفحات ۴۴۰ ہیں۔ اس میں حدیث کی نو کتابوں میں موجود ابو الزبیرؒ کی جابر رضی اللہ عنہ کی روایات کو جمع کر کے تفصیل کے ساتھ اس پر کلام کیا ہے۔ مکررات کو چھوڑ کر کل روایات ۲۷۰ ہیں۔ ابو الزبیر ثقہ راوی ہیں، لیکن یہ تدلیس کرتے ہیں، مقالہ نگار نے خاص طور پر اس نظر سے ان کی احادیث کا جائزہ لیا ہے۔ مقالہ پی ڈی ایف میں مل جاتا ہے۔

(٤) صحيفة أبي الزبير المكي عن جابر ﷺ

یہ شیخ صالح بن احمد رضا کا مقالہ ہے جو مجلہ جامعہ محمد سعود الاسلامیہ، عدد ۸ رجب ۱۴۱۳ھ میں چھپا ہے۔



صفحات کی تعداد ۸۳ ہے۔ یہ مقالہ انتہائی جاندار ہے، جس میں مقالہ نگار نے بہت محنت کی ہے، ہم نے صحیفہ ابوالزبیر مکی کے تحت اس کے مندرجات ذکر کیے ہیں۔

(٥)جابر بن عبد الله الأنصاري، حياته ومسنده

یہ مشہور شیعہ عالم حسین واثقی کی کتاب ہے جو مؤسسۃ بوستان ایران سے ۱۴۳۱ھ میں چھپی ہے، ۴۶۲ صفحات پر مشتمل ہے۔اس میں بطور خاص جابر رضی اللہ عنہ کی آل بیت سے تعلقات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

(٦)جابر بن عبد الله وفقهه

یہ شیخ موسی بن علی بن محمد الامیر کا مقالہ ہے جو دو جلدوں میں ۸۴۹ صفحات پر مشتمل ہے، دار ابن جوزی سعودیہ سے ۱۴۲۱ھ میں چھپاہے۔ جس میں خاص طور جابر رضی اللہ عنہ کا فقہی واجتہادی پہلو نمایاں ہے۔

(٧)مسند جابر بن عبد الله بن عمرو الأنصاري من مسند الإمام أحمد بن حنبل

یہ شیخ عبد العزیز بن عبد الرحمن بن محمد العثیم کے ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے، جو ام القری یونیورسٹی مکہ مکرمہ میں ۱۴۰۱ھ میں انہوں نے لکھاہے،اس میں انہوں نے جابر رضی اللہ عنہ کی مسند احمد میں موجود تمام احادیث کی تخریج کی ہے۔یہ ۱۰۰۸ صفحات میں ہے۔پی ڈی ایف میں مل جاتی ہے۔

(٨)جابر بن عبد الله ، صحابي إمام وحافظ فقيه

یہ شیخ وہبی سلیمان غاوجیؒ کی کتاب ہے، جو دار القلم دمشق سے ۱۴۰۸ھ میں چھپی ہے، صفحات کی تعداد ۱۲۸ ہے۔ ان کی زندگی کے حالات پر مفصل کتاب ہے۔

(٩)صحيفة سليمان بن قيس اليشكري عن جابر بن عبد الله الأنصاري ﷺ

یہ شیخ محمد زاید العتیبی کا مقالہ ہے جو کویت یونیورسٹی کے مجلۃ الشریعۃ والدراسات الاسلامیۃ، جلد ۳۲ شمارہ ۱۱۰ میں چھپاہے، باوجود کوشش کہ یہ مقالہ مجھے نہیں ملا، لیکن اس کا خلاصہ مجلہ کے ویب سائٹ پر مل گیا، جس سے معلوم ہوتاہے کہ اس مقالہ میں مقالہ نگار نے سلیمان بن قیس کا حضرت جابر سے منقول صحیفہ کا تعارف کیاہے، اور تفصیل سے ان رواۃ کا تذکرہ کیاہے جو سلیمان یشکری سے اس صحیفہ کو روایت کرتے ہیں، مقالہ نگار نے اس صحیفہ کے رواۃ کو تین قسموں میں تقسیم کیاہے، ایک وہ راوی ہیں جنہوں نے سلیمان یشکری سے براہ راست نہیں سنا بلکہ وہ اس صحیفہ کے واسطے سے سلیمان یشکری سے روایت کرتے ہیں جیسے قتادہ بن دعامہ سدوسی، جعفر بن ابی وحشیہ اور جعد بن دینار۔ دوسرے وہ راوی ہیں جنہوں نا سلیمان یشکری سے سماع کیاہے اور نا حضرت جابر سے، وہ اس صحیفہ کے واسطہ حضرت جابر سے روایت کرتے ہیں جیسے حسن بصری اور وہب بن منبہ۔ تیسرے وہ راوی ہیں جو اس صحیفہ سے روایت کرتے ہیں



لیکن انہوں نے حضرت جابر سے سماع کیا ہے جیسے عامر بن شراحیل شعبی، ابوسفیان طلحہ بن نافع، ابوالزبیر محمد بن مسلم اور مجاہد بن جبر۔ اس مقالہ میں مقالہ نگار نے وجادات اور صحائف سے روایت کے بارے میں بھی تفصیل نقل کی ہے۔

(١٠) الجزء فيه أحاديث أبي الزبير عن غير جابر

یہ ابوالشیخ عبداللہ بن جعفر بن حیان اصفہانی کا رسالہ ہے جو مکتبۃ الرشد ریاض سے بدر بن عبداللہ کی تحقیق کے ساتھ ۱۹۹۶ء کو چھپا ہے۔ اس میں مصنف نے ابوالزبیر کی جابر کے علاوہ سے روایات کے بارے میں گفتگو کی ہے۔

حواشی وحوالہ جات

(١)ابن کثیر ، **البدایه والنهایه**، ٤٣/٤۔
(٢)ابن سعد، **طبقات ابن سعد**، ٥٢٠/٣، ابن حجر، **الاصابه** ٣٩/٤، ابن عبد البر، **الاستیعاب**، ٢٢٠/١، ابن الاثیر، **اسد الغابه** ٣٠٧/١۔
(٣)ابن تغری بردی، **النجوم الزابرة**، ١٩٨/١۔
(٤)الذہبی ، **تاریخ الاسلام**، ١٤٣/٣۔
(٥)الذہبی، **سیر اعلام النبلاء**، ١٩٠/٣۔
(٦)ابن عبد البر، **الاستیعاب** ٢٢٢/١۔
(٧) ابن حجر، **فتح الباری**، ٤١٤/٧ ۔
(٨)البخاری، **صحیح البخاری** ، ١١٩/٣۔
(٩)ابن حجر، **الاصابه**، ٧١٨/٧۔
(١٠)وہبی سلیمان غاوجی، **جابر بن عبد الله**، دار القلم دمشق، ص٣١۔
(١١)البخاری، صحیح بخاری ٥ /٤٦۔
(١٢)البخاری، **صحیح البخاری**، ٨٤/٣۔
(١٣)مسلم بن الحجاج ، **صحیح مسلم**، ٥٩٠/٢۔
(١٤) الترمذی، **سنن ترمذی** ، ٢٣٧/١٣۔
(١٥) البخاری، صحیح بخاری ٤/٧۔
(١٦)الذہبی، **سیر اعلام النبلاء**، ١٩٤/٣۔
(١٧)مزی، **تہذیب الکمال**، ٤٥٢/٤۔
(١٨)مزی، **تہذیب الکمال**، ٤٥٢/٤۔
(١٩)الذہبی، **سیر اعلام النبلاء** ١٩٤/٣۔
(٢٠)الذہبی، **تاریخ الاسلام**، ١٤٥/٣۔
(٢١)الذہبی، **سیر اعلام النبلاء**، ١٨٩/٣۔
(٢٢)الذہبی، **صحیح البخاری**، ٢٧/١۔

(٢٣)ابن حجر، **فتح الباری** ١٧٤/١۔
(٢٤)ابن حجر، **فتح الباری** ١٧٤/١
(٢٥)ابن حجر، **فتح الباری** ٢٥١/١
(٢٦)الذہبی، **سیر أعلام النبلاء**،٣/ ١٩١۔
(٢٧)الفاکہي، **أخبار مكة**، ٤/ ١٨٨۔
(٢٨)مزی، **تہذیب الکمال**، ٤٥١/٤۔
(٢٩)ابن حجر، **الاصابہ**، ٢١٣/١۔
(٣٠)الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ٣/ ١٩٠۔
(٣١)موسی بن علی ، **جابر بن عبد الله وفقهه**، ٧٦/١.
(٣٢)السیوطی، **تدريب الراوي**، ٦٥/٢۔
(٣٣)الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، ص ١٠٩۔
(٣٤)الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، ص ١٠٩۔
(٣٥)الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، ص: ١٠٤۔
(٣٦)صالح بن احمد رضا، **صحيفة ابی الزبير عن جابر**، ص١٢۔
(٣٧)مزی، **تہذیب الکمال** ، ٢٣/١٧۔
(٣٨)ابن عساکر، **تاريخ دمشق** ،١١/ ٢٣١۔
(٣٩)عبد الرزاق بن الهمام، **مصنف عبد الرزاق** ،١١/ ١٨٣۔
(٤٠)النووی، **شرح صحیح مسلم**، ٤٢٠/٧۔
(٤١)ابن کثیر ، **البدایہ والنہایہ**، ٥٠٣/٧۔
(٤٢)محمد حمید اللہ، **مقدمة صحيفة همام بن منبه** ص١٤.
(٤٣)بكر ابو زيد، **معرفة النسخ** ص١١١.
(٤٤)الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ١:٤٣.
(٤٥)محمد مصطفى الأعظمى، **دراسات فى تدوين الحديث** ١ : ١٠٤.
(٤٦)ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، ٤/ ١٨٨۔
(٤٧)الترمذي، **سنن الترمذي**، ٣/ ٦٠٣۔
(٤٨)بكر ابو زيد، **معرفة النسخ**، ص١٥٥۔
(٤٩)بكر ابو زيد، **معرفة النسخ**، ص١٥٦۔١٥٩) ۔
(٥٠)بكر ابو زيد، **معرفة النسخ**، ص١٥٩۔١٦١) ۔
(٥١)الذهبي، **سير اعلام النبلاء**، ٣٨٦/٥۔
(٥٢)الذهبي، **سير أعلام النبلاء**،٥/ ٣٨١۔
(٥٣)ابن سعد ، **الطبقات الكبرى**،٥/ ٤٨١۔
(٥٤)ابن حجر، **هدي الساري مقدمة فتح الباري** ص: ٤٤٢۔



(٥٥)ابن حجر، **تهذيب التهذيب**،٤/ ١٨٨۔
(٥٦)ابن ابي حاتم، **الجرح والتعديل** ، ١٣٦/٤۔
(٥٧)الفسوي،**المعرفة والتاريخ**، ١/ ٤١۔
(٥٨)الخطيب البغدادي، **تقييد العلم**، ص: ١٠٩۔
(٥٩)البخارى، **صحيح البخارى**، ٨٤/٣۔
(٦٠)أحمد بن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، ٢/ ٢٤٨۔
(٦١)الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية** ، ص ٣٥٤۔
(٦٢)ابن أبي حاتم، **المراسيل** ، ص: ١٠٠.
(٦٣)صالح بن احمد رضا، **صحيفة أبي الزبير**، ص٧٢۔٧٧.
(٦٤)البخارى، **التاريخ الصغير**، ص٩٣۔
(٦٥)البخارى، **صحيح البخاري**، طوق النجاة،٧/ ١٦٢.
(٦٦)البخاري، **التاريخ الأوسط**،١/ ٢١٨۔
(٦٧)ابن حجر، **تہذیب التہذیب** ٨/ ٣١٨۔
(٦٨)الذہبی، **سيرأعلام النبلاء**، ٥/ ٢٧٢۔
(٦٩)أحمد بن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال** ٣/ ٤٧٠۔
(٧٠)ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، ٤/ ١٨٨۔
(٧١)البخارى، **التاريخ الكبير**، ٦/ ٤٥١۔
(٧٢)الخطيب البغدادى، **الكفايه**، ٣٥٤/١۔
(٧٣)ابن سعد، **الطبقات الكبرى** ، ٥/ ٤٦٦۔
(٧٤)العلائى، جامع **التحصيل في أحكام المراسيل**، ص: ٢٧٣۔
(٧٥)ابن حجر، **تهذيب التهذيب** ،١/ ٢٧٥۔
(٧٦)المزي ، **تهذيب الكمال**، ٣/ ١٤٠.





* فداء اللہ

تغییرِ جنس کا مسئلہ
(طبّی اور شرعی پہلو)

موضوع کا تعارف

بعض افراد ایسے ہوتے ہیں، جن کی جنسی شناخت "gender identity" ان کی اصل جنس کے خلاف ہوتی ہے، یعنی پیدائش کے وقت ظاہری اعضائے تناسل کے پیشِ نظر، ان کی جو جنس بتائی جاتی ہے، بعد میں داخلی احساسات کی وجہ سے وہ اپنی اس جنس کو قبول نہیں کرتے، اور اپنی جنس اس کے خلاف تصور کرتے ہیں۔ اس کیفیت سے دوچار لوگ ٹرانس جینڈر (transgender) کہلاتے ہیں۔ بعض ٹرانس جینڈر کسی وجہ سے نفسیاتی عارضے کا شکار ہو کر اس کیفیت میں مبتلاء ہو جاتے ہیں، اور وہ کسی بھی طرح اپنی جنس قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے، طبّی اصطلاح میں ٹرانس جینڈر کی اس نفسیاتی عارضے کو "Gender Dysphoria" یا "Gender Identity Disorder (GID" کہا جاتا ہے۔

اس سلسلے معروف امریکی ادارے American Psychiatric Association (APA) کی درج ذیل عبارت ملاحظہ فرمائیں:

> "The term "transgender" refers to a person whose sex assigned at birth (i.e. the sex assigned at birth, usually based on external genitalia) does not align their gender identity (i.e., one's psychological sense of their gender). Some people who are transgender will experience **"gender dysphoria,"** which refers to psychological distress that results from an incongruence between one's sex assigned at birth and one's gender identity.

* رفیق شعبہ دار التصنیف، جامعہ دار العلوم کراچی



Though gender dysphoria often begins in childhood, some people may not experience it until after puberty or much later.’’[۱]

آگے بڑھنے سے قبل یہاں ’’ٹرانس جینڈر‘‘ اور چند دیگر متعلقہ اصطلاحات اور مفردات کی وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے، کیونکہ بہت سے لوگ ان میں غلط فہمی کا شکار نظر آتے ہیں، لہذا ذیل میں ان اصطلاحات اور مفردات پر مختصر اروشنی ڈالی جاتی ہے۔

ٹرانس جینڈر اور خنثی

ان میں بالخصوص ٹرانس جینڈر’’transgender ‘‘ اور ’’خنثی‘‘(Intersex \ hermaphrodite) کے بارے میں زبردست غلط فہمی پائی جاتی ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ ٹرانس جینڈر خنثی ہی کو کہتے ہیں، اور اس وجہ سے خنثی کے حقوق کے تحفظ کے نام پر ٹرانس جینڈر کی اصطلاح استعمال کر رہے ہیں۔ جبکہ دوسری طرف بعض حضرات اس کی تردید میں یہ کہتے ہیں کہ خنثی اور ٹرانس جینڈر بالکل دو مختلف چیزیں ہیں۔ حالانکہ حقیقت یہ کہ ’’ٹرانس جینڈر‘‘ اور ’’خنثی‘‘ نہ تو ایک دوسرے کے مترادف ہیں اور نہ ہی باہم متبائن یا متضاد، بلکہ ’’ٹرانس جینڈر‘‘ عام ہے اور ’’خنثی‘‘ خاص ہے، بالفاظ دیگر خنثی، ٹرانس جینڈر کا ایک فرد ہے۔ کیونکہ دراصل ’’ٹرانس جینڈر‘‘ ایک جامع اصطلاح(umbrella term) ہے، جس کے تحت خنثی اور غیر خنثی دونوں طرح کے افراد داخل ہیں۔

’’خنثی‘‘ کی حقیقت پر تفصیلی کلام آگے آ رہا ہے، یہاں صرف اتناذکر دینا کافی ہے کہ خنثی وہ افراد کہلاتے ہیں جو پیدائشی طور پر ناقص جنس رکھتے ہیں اور مردانہ اور زنانہ دونوں طرح کی جنسی اعضاء اور علامات کے حامل ہوتے ہیں، جبکہ ٹرانس جینڈر کی تعریف ابھی گزر چکی کہ یہ وہ افراد ہوتے ہیں جن کی ’’جنسی شناخت‘‘ ان کی ظاہری جنس کے خلاف ہوتی ہے۔ اس تعریف سے ظاہر ہے کہ ناقص جنس والے افراد یعنی خنثی اور کامل جنس والے افراد، دونوں کو یہ حالت پیش آسکتی ہے۔ چنانچہ بعض افراد داخلی نظام تولید کے اعتبار سے مکمل طور پر مرد یا عورت ہوتے ہیں، تاہم ان کے ظاہری اعضاء مشتبہ ہوتے ہیں، ایسی صورت میں بسا اوقات ایسے افراد ظاہری اعضاء سے معلوم ہونے والی جنس کو اپنی جنس خیال کرتے ہیں، جبکہ حقیقت میں ان کی جنس اس کے خلاف ہوتی ہے، چنانچہ بعد میں طبّی معائنے سے ان کو علم ہو جاتا ہے کہ ان کی اصل جنس وہ نہیں ہے، جو وہ سمجھ بیٹھے تھے۔ اب یہ صورت ہے تو خنثی کی، لیکن ساتھ میں ٹرانس جینڈر بھی ہے، کیونکہ یہاں جنس کی شناخت اصل جنس کے خلاف ہے۔

حاصل یہ ہے کہ ''خنثیٰ'' اور ''ٹرانس جینڈر'' نہ تو ایک دوسرے کے مترادف ہیں اور نہ ہی ایک دوسرے کی ضد ہیں، بلکہ ٹرانس جینڈر عام ہے اور خنثیٰ خاص ہے۔اس وجہ سے ''امریکی سائیکیاٹرک ایسوسی ایشن'' نے بھی ٹرانس جینڈر کی اقسام پر کلام کرتے ہوئے، خنثیٰ کو ان کے افراد میں شامل کیا ہے:

''Other categories of transgender people include androgynous, multigendered, gender nonconforming, third gender, and two-spirit people. Exact definitions of these terms vary from person to person and may change over time, but often include a sense of blending or alternating genders''

اس کی مزید تائید کے لیے اقوام متحدہ کی درج ذیل تصریح بھی ملاحظہ فرمائیے:

''Gender identity refers to a person's experience of their own gender. Transgender people have a gender identity that is different from the sex that they were assigned at birth. A transgender or trans person may identify as a man, woman, transman, transwoman, as a non-binary person, and with other terms such as hijra, third gender, two-spirit, travesti, fa'afafine, genderqueer, transpinoy, muxe, waria and meti.[۲]''

مخنث اور خواجہ سرا

بعض حضرات نے ''ٹرانس جینڈر'' کا ترجمہ ''مخنث'' سے کیا ہے، جبکہ بعض دیگر حضرات نے اس کا ترجمہ ''خواجہ سرا'' سے کیا ہے۔ حالانکہ ''خنثیٰ'' کی طرح ''خواجہ سرا'' اور ''مخنث'' بھی ٹرانس جینڈر کے کلی مصداق نہیں ہیں، بلکہ دونوں اس کے دو الگ افراد ہیں۔یعنی ''ٹرانس جینڈر'' عام ہے اور ''مخنث'' اور ''خواجہ سرا'' خاص ہیں، مخنث عربی لفظ ہے جبکہ خواجہ سرا اردو لفظ ہے۔ عربی میں ''مخنث'' ایسے مرد کو کہا جاتا ہے، جو عورتوں کی مشابہت اختیار کرتا ہے اور بتکلف زنانہ پن کا مظاہرہ کرتا ہے۔ چنانچہ جو مرد چال ڈھال میں زنانہ پن کا مظاہرہ کرتا ہے، اور اپنی آواز عورتوں کی طرح لوچ دار بناتا ہے، تو عربی میں کہا جاتا ہے، خنث الرجل و تخنث فی کلامه-[۳]

جبکہ ''خواجہ سرا'' جس کو عربی میں ''خصی'' اور انگریزی میں ''eunuch'' کہا جاتا ہے،اس سے مراد وہ مرد



ہے، جس کے خصیے اور اعضائے تناسل کاٹ ڈالے گیے ہوں، اردو میں اسے "ہیجڑا" اور "زنخا" بھی کہا جاتا ہے۔[۴] بہر حال اس سے واضح ہوا کہ ٹرانس جینڈر ایک جامع اصطلاح ہے، اور خنثی، خواجہ سرا اور مخنث وغیرہ اس کے مختلف افراد ہیں۔

تغییر جنس کی شرعی حیثیت پر کلام سے پہلے یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ یہاں ٹرانس جینڈر کے افراد کو خنثی اور غیر خنثی میں تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ اس کی باقی اقسام اور افراد پر گفتگو یہاں غیر متعلق ہے۔ اس حوالے سے یہ واضح رہے کہ جنس کی تغییر کے عنوان سے رائج آپریشن دو طرح کے ٹرانس جینڈر کرواسکتے ہیں، ایک "خنثی" جو ناقص جنس رکھتے ہیں، جس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے، جبکہ دوسرے وہ افراد جو کامل جنس رکھتے ہیں، یعنی مکمل نر یا مکمل مادہ ہیں، تاہم کسی وجہ سے وہ جنس بدلنا چاہتے ہیں، اور اس کے لیے تغییر جنس کے عنوان سے رائج طبّی عمل سے خود کو گزارنا چاہتے ہیں۔

خنثی کی صورت میں تغییر جنس کے آپریشن کا مطالبہ چونکہ فی الواقع ایک حقیقی مرض کے علاج کے زمرے میں آتا ہے، اس لیے اس کی مختلف صورتوں کا شرعی حکم الگ الگ ہے۔ البتہ ایک کامل جنس والے انسان کی طرف سے اس آپریشن کا مطالبہ زیادہ سے زیادہ نفسیاتی عارضے کی وجہ سے ہوسکتا ہے، جیسا کہ "جینڈر ڈسفوریا" کے مریض اس کا مطالبہ کرتے ہیں کہ فی الوقع وہ کامل طور پر مرد یا عورت ہوتے ہیں، تاہم نفسیاتی الجھن کی وجہ سے وہ اپنی جنس بدلنے کے خواہاں ہوتے ہیں اور اس کے لیے تغییر جنس کا آپریشن کروانا چاہتے ہیں، اس صورت کا شرعی حکم بھی ظاہر ہے کہ مختلف ہے۔ ان دونوں صورتوں میں تغییر جنس کے آپریشن کا شرعی حکم آگے بیان کیا جائے گا۔

تغییر جنس کا آپریشن

اس سے قبل تغییر جنس کے عنوان سے رائج آپریشن کا مختصر تعارف پیش خدمت ہے۔ تغییر جنس کے نام پر آج کل دو طرح کے طبّی عمل معروف ہیں، جو درج ذیل ہیں:

۱۔ ہارمونز تھراپی (Hormones Therapy)

۲۔ تغییرِ جنس کی سرجری (sex reassignment surgery)

ہارمونز تھراپی میں ہارمونز کا انجکشن لگوایا جاتا ہے، جو جسمانی علامات اور خصوصیات مثلاً آواز، بال اور سینے کے ابھار وغیرہ کو مطلوبہ جنس کے موافق بدل دیتے ہیں۔ دراصل مرد اور عورت، ہر جنس کے خاص ہارمونز ہوتے ہیں، یہ ہارمونز جنس کی تعیین اور جنسی و تولیدی اعضاء کی بناوٹ اور متعلقہ سرگرمیوں کی انجام دہی میں بنیادی اور کلیدی

کردار ادا کرتے ہیں، مذکورہ ہارمونز"جنسی ہارمونز" کہلاتے ہیں۔ مرد کے جنسی ہارمونز "Testosterone" اور عورت کے جنسی ہارمونز "Estrogen" کہلاتے ہیں۔ انہی ہارمونز میں خلل کی وجہ سے انسان کی جنس بھی خلل کا شکار ہو جاتی ہے، اس کے جنسی اور تولیدی اعضاء اور جنسی رجحانات بھی خلط ملط ہو سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں اس کو ایک ہی کامل جنس پر لانے کے لیے، مطلوبہ جنس کے ہارمونز، اس میں انجیکٹ کیے جاتے ہیں۔ ساتھ میں تغییر جنس کی سرجری کے ذریعے آپریشن کے عمل سے مطلوبہ جنس کے جنسی اعضاء بدل دیے جاتے ہیں۔

یہاں یہ واضح رہے کہ یہ آپریشن پیدائشی طور پر ناقص جنس والے انسان یعنی خنثی بھی کرواتے ہیں، جس کے بعد وہ ایک کامل جنس والے انسان کی طرح جنسی سرگرمیاں سرانجام دینے کے قابل ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ آج کل اس آپریشن کے بعد خنثی کے کامل مرد یا کامل عورت بننے کے واقعات بکثرت پیش آرہے ہیں۔ اسی طرح خنثی کے علاوہ کامل جنس والے افراد، جو خود کو داخلی احساس کی بناء پر ان کی اصل جنس کے خلاف محسوس کرتے ہیں، وہ بھی خود کو اس مخالف جنس کے موافق ڈھالنے کے لیے یہ آپریشن کرواتے ہیں۔ اس دوسری صورت میں آپریشن کے ذریعے انسان کی جنس حقیقت میں نہیں بدلتی، بایں طور کہ ایک کامل مرد آپریشن کے ذریعے کامل عورت بن جائے اور اب حمل اور ولادت وغیرہ کی صلاحیت حاصل کر سکے۔ بلکہ محض ظاہری علامات اور جنسی اعضاء وغیرہ بدل دیے جاتے ہیں۔

تعیینِ جنس کا مسئلہ

شرعی نقطۂ نظر سے ان صورتوں میں تغییرِ جنس کے نام سے رائج آپریشن اختیار کرنا جائز ہے یا نہیں؟ آئندہ صفحات میں اس مسئلے کے شرعی حل پر گفتگو کی جائے گی، لیکن اس سے پہلے ایک اور مسئلہ حل طلب ہے، اور وہ ہے "تعیین جنس کا مسئلہ"۔ چونکہ تبدیلیٔ جنس کے عنوان سے رائج آپریشن کے جواز اور عدم جواز میں، تعیین جنس کے مسئلے کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اس لیے پہلے اس مسئلے پر گفتگو کی جاتی ہے، اور بعد ازاں اصل مسئلے کا شرعی حکم ذکر کیا جائے گا۔ اس مسئلے کی دو صورتیں ہیں، دونوں کو الگ الگ دیکھنا اور ان میں جنس کی تعیین پر کلام کرنا ضروری ہے۔

پہلی صورت

پہلی صورت یہ ہے کہ اگر ایک انسان داخلی تولیدی اعضاء اور خارجی جنسی اعضاء اور جسمانی علامات کے اعتبار سے کامل طور پر ایک ہی جنس کا ہو، مثلا: کامل طور پر نر یا کامل طور پر مادہ ہو، تاہم وہ کسی وجہ سے داخلی احساسات کی بناء پر خود کو اس کے خلاف تصور کرتا ہو، یعنی جسمانی طور پر وہ کامل مرد ہے، لیکن داخلی احساسات کی وجہ سے وہ خود کو عورت

سمجھتا ہے۔ یا جسمانی اعتبار سے وہ کامل عورت ہے، لیکن داخلی احساسات کی وجہ سے وہ خود کو مرد خیال کرتی ہے۔ تو سوال یہ ہے کہ اس صورت میں اس کی جنس یعنی اس کے نر یا مادہ ہونے کا تعین کس بنیاد پر کیا جائے گا، اس کی جسمانی حالت کی بنیاد پر یا اس کے داخلی احساسات کی بنیاد پر؟ چونکہ آج کل اول الذکر کو سیکس "sex" اور ثانی الذکر کو جینڈر "gender" سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس لیے یوں کہیے کہ مذکورہ صورت میں جنس کی تعیین سیکس کی بنیاد پر کی جائے گی یا جینڈر کی بنیاد پر؟

شرعی، عقلی اور طبّی تینوں نقطہ ہائے نظر کی رو سے مذکورہ صورت میں انسان کی جنس اس کی ظاہری اور جسمانی اعضاء اور علامات کی بنیاد پر متعین کی جائے گی، نہ کہ اس کے داخلی احساسات کی بنیاد پر۔ اور ان تینوں نقطہ ہائے نظر سے یہ بات بالکل ظاہر باہر ہے۔ جبکہ دوسری طرف افسوس ہے کہ مغربی دنیا خود ساختہ "حقوق انسانیت" کی بنیاد پر یہاں بھی یہ قرار دیتی ہے کہ انسان کا اپنی جنس کے بارے میں فیصلہ اس کا ذاتی حق ہے، لہذا اگر وہ عورت ہے، لیکن ذاتی احساس پر وہ خود کو مرد تصور کرتی ہے، یا اس کا عکس ہے، تو یہ اس کا حق ہے، کسی دوسرے کو اس کی جنس کی تعیین میں مداخلت کا کوئی حق نہیں ہے۔ اور بات صرف یہاں تک محدود نہیں ہے، آگے یہ بھی ضروری ہے کہ اس اندرونی احساس کی بنیاد پر اختیار کردہ جنس کو تسلیم بھی کیا جائے گا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ سوسائٹی میں اسے اسی جنس کے ساتھ قبول کیا جائے گا، جو وہ محسوس کر رہا ہے، اسی طرح ہر سطح پر اس کو اسی جنس کے مطابق حقوق دیے جائیں گے، مغرب کے خود ساختہ "فلسفہ حقوق" کی رو سے اس کو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اس جنس کی بنیاد پر اس کے ساتھ امتیازی سلوک روا نہیں رکھا جائے گا۔ چنانچہ اس کی بدولت ایک حقیقی اور کامل مرد خود کو ذاتی احساس پر عورت قرار دے کر کسی مرد سے نکاح کا حق دار ہے، اسی طرح میراث اور دیگر معاملات میں اس کو عورت قرار دیا جائے گا، اور اس کے مطابق اس کو حقوق دیے جائیں گے۔

عقلی اعتبار سے اس نامعقول جنسیت کا بطلان اتنا واضح ہے کہ اس پر عقلی دلائل قائم کرنا خود ایک غیر معقول اور غیر سنجیدہ کام ہے۔ اس نامعقول فلسفے کی رو سے ایک عام آدمی کو بیٹھے بٹھائے کسی وجہ سے یہ خیال آئے کہ میں اپنے ملک کا صدر یا وزیر اعظم ہوں، تو ظاہر ہے اسے ذہنی مریض یا نفسیاتی بیمار قرار دیا جائے گا نہ کہ اس نامعقولیت کو اس کا ذاتی حق سمجھا جائے گا۔ اس کے جواب میں یہ کہنا کافی نہیں ہوگا کہ ذاتی احساس پر مبنی جنس کی تعیین فرد کا ذاتی مسئلہ ہے، یہ جواب اس لیے کافی نہیں کہ یہ مسئلہ اس کی ذات تک محدود نہیں ہے بلکہ آگے سوسائٹی اور ریاست پر لازم کر دیا گیا ہے کہ اسے فرد کی اس خود ساختہ جنس کو تسلیم کیا جائے گا اور اس کے ساتھ اسی کو پیش نظر رکھ کر برتاؤ کیا جائے گا۔ بہر حال ذاتی

احساس کی بنیاد پر جنس کی تعیین کا مسئلہ جن سماجی، اخلاقی اور عقلی مفاسد پر مشتمل ہے، اس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے، یہاں اس کی طرف محض اشارہ مقصود ہے۔

شریعت مطہرہ کی نظر میں ذاتی احساس کی بنیاد پر جنس تبدیل کرنا یا خود کو دوسری جنس کی طرف منسوب کرنا تو درکنار، محض مخالف جنس کی ظاہری مشابہت کو بھی موجبِ لعنت قرار دیا گیا ہے، اور مرد اور عورت کے تشخصات کو برقرار رکھنے کا سختی سے حکم دیا گیا ہے، چنانچہ حدیث شریف میں رسول اللہ ﷺ نے مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے۔

عن ابن عباس، قال: «لعن رسول الله ﷺ، المخنثين من الرجال [ص:١٤٤]، والمترجلات من النساء» قال: فقلت: ما المترجلات من النساء؟ قال: «المتشبهات من النساء بالرجال»۵

اس مسئلے کا شرعی اور طبّی پہلو دوسری صورت میں مزید واضح ہو جائے گا۔

دوسری صورت

تعیین جنس کے مسئلے کی دوسری صورت یہ ہے کہ داخلی نظام تولید اور ظاہری جنسی اعضاء کے درمیان اشتباہ کی صورت میں انسان کی جنس کی تعیین کیسے کی جائے گی؟ یعنی اگر ایک انسان طبّی معائنے کے نتیجے میں اپنے داخلی نظام کے اعتبار سے مرد ہے، لیکن ظاہری جنسی اعضاء اور علامات کے اعتبار سے عورت کے مشابہہ ہے یا ظاہری علامات میں اشتباہ ہے، تو ایسی صورت میں اس کی جنس کا فیصلہ کس بنیاد پر کیا جائے گا، اس میں طبّی رپورٹ کے مطابق داخلی نظام تولید، کروموسومز اور ہارمونز کا اعتبار کیا جائے گا، یا ظاہری جنسی اعضاء کی بنیاد پر اس کی جنس متعین کی جائے گی؟

اس کے لیے ایک معیار اور طریقہ کار وہ ہے، جو حضرات فقہائے کرام نے فقہ کی کتابوں میں ذکر فرمایا ہے، جس کی تفصیل ابھی ذکر کی جائے گی۔ اور دوسرا معیار وہ ہے، جو آج کل جدید طبّی تحقیقات کی بنیاد پر اطباء نے اختیار کیا ہے۔ موجودہ دور میں ان دونوں میں سے کون سا معیار اور طریقہ کار اختیار کرنا چاہیے؟ اس کے لیے مذکورہ دونوں معیارات کی حقیقت میں غور کی ضرورت ہے۔

سابقہ معیار

تعیین جنس کے سابقہ معیار سے مراد وہ معیار ہے، جو پرانے زمانے میں اختیار کیا جاتا تھا، اور حضرات فقہائے کرام نے بھی کتابوں میں اس کو ذکر فرمایا ہے، جس کے مطابق، انسان کی جنس (یعنی نر یا مادہ ہونے) کی تعیین اس کے

ظاہری جنسی اعضاء اور جسمانی علامات کے ذریعے ہوتی ہے، نر اور مادہ دونوں کے جنسی اعضاء اور جسمانی علامات کے جمع ہونے کی صورت میں، غالب جنسی اعضاء اور جسمانی علامات کا اعتبار کیا جاتا ہے، اس حالت کو "خنثیٰ غیر مشکل" کہا جاتا ہے۔ اور اگر کسی صورت میں نر اور مادہ دونوں کے جنسی اعضاء اور جسمانی علامات بالکل یکساں ہوں، اور کسی ایک جانب کو غالب قرار دینا ممکن نہ ہو، تو ایسی صورت کو "خنثیٰ مشکل" کہا جاتا ہے، جس کے احکام الگ ہیں۔

يجب أن يعلم بأن الخنثى من يكون له مخرجان قال البقالي - رحمه الله تعالى- أو لا يكون له واحد منهما ويخرج البول من ثقبة ويعتبر المبال في حقه، كذا في الذخيرة فإن كان يبول من الذكر فهو غلام، وإن كان يبول من الفرج فهو أنثى، وإن بال منهما فالحكم للأسبق، كذا في الهداية وإن استويا في السبق فهو خنثى مشكل عند أبي حنيفة - رحمه الله تعالى -؛ لأن الشيء لا يترجح بالكثرة من جنسه، وقالا: ينسب إلى أكثرهما بولا وإن كان يخرج منهما على السواء فهو مشكل بالاتفاق، كذا في الكافي قالوا: وإنما يتحقق هذا الإشكال قبل البلوغ، فأما بعد البلوغ والإدراك يزول الإشكال فإن بلغ وجامع بذكره فهو رجل، وكذا إذا لم يجامع بذكره ولكن خرجت لحيته فهو رجل، كذا في الذخيرة وكذا إذا احتلم كما يحتلم الرجل أو كان له ثدي مستو، ولو ظهر له ثدي كثدي المرأة أو نزل له لبن في ثدييه أو حاض أو حبل أو أمكن الوصول إليه من الفرج فهو امرأة، وإن لم تظهر إحدى هذه العلامات فهو خنثى مشكل، وكذا إذا تعارضت هذه المعالم، كذا في الهداية۔٦

جدید معیار

تعیین جنس کے جدید معیار سے مراد وہ معیار ہے، جو جدید طبّی تحقیقات کی بنیاد پر اختیار کیا گیا ہے۔ جدید طبّی تحقیق کی رو سے، انسان کی جنس کا تعلق اس کے کروموسومز، ہارمونز اور اس کے تولیدی اعضاء یعنی بیضہ دانی اور خصیہ (testes and ovaries) سے ہے۔ نر کے خلیات میں پائے جانے والے جنسی کروموسومز "XY" ہوتے ہیں، جبکہ مادہ کے خلیات میں پائے جانے والے جنسی کروموسومز "XX" ہوتے ہیں، اسی طرح بیضہ دانیاں اور رحم، مادہ کے تولیدی اعضاء ہیں، جبکہ خصیہ نر کا تولیدی عضو ہے۔ بعض دفعہ کسی انسان کے مذکورہ تولیدی اعضاء (رحم اور خصیہ) اور اس کے ظاہری جنسی اعضاء اور جسمانی علامات میں اختلاف پایا جاتا ہے، یا ظاہری اعضاء مشتبہ ہوتے ہیں، مثلاً: اس کے تولیدی اعضاء تو متعین جنس (نر یا مادہ) کے ہوتے ہیں، تاہم اس کے جنسی اعضاء اور جسمانی علامات مشتبہ ہوتی ہیں۔ اس حالت کو

"خنثیٰ کاذب"(Pseudo Hermaphrodite) کہا جاتا ہے۔اس کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ اگر داخلی تولیدی اعضاء نر کے ہوں، اور خارجی جنسی اعضاء مادہ کے مشابہ ہوں، تو اسے نر خنثیٰ کاذب (Male Pseudo Hermaphrodite) کہا جاتا ہے، اس صورت میں داخلی تولیدی اعضاء اور کروموسومز نر کے ہونے کی وجہ سے، طبّی تحقیق کے مطابق اس کی اصل جنس نر کی ہوتی ہے، لیکن ہارمونز میں خلل کی وجہ سے ظاہری اعضاء، بادی النظر میں مادہ کے جنسی اعضاء کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔اس صورت میں خارجی جنسی اعضاء کے آپریشن کے بعد خنثیٰ، کامل طور پر مرد بن سکتا ہے، اور اس کے بعد مردانہ جنسی سرگرمیاں سرانجام دے سکتا ہے۔

۲۔ اور اگر داخلی تولیدی اعضاء مادہ کے ہوں، تاہم خارجی جنسی اعضاء نر کے مشابہ ہوں، تو اسے مادہ خنثیٰ کاذب(Female Pseudo Hermaphrodite) کہا جاتا ہے، اس صورت میں داخلی تولیدی اعضاءاور کروموسومز، مادہ کے ہونے کی وجہ سے طبّی اعتبار سے اصل جنس مادہ کی ہوتی ہے، البتہ ہارمونز میں خلل کی وجہ سے ظاہری جنسی اعضاء بظاہر نر کے مشابہ ہوتے ہیں۔اس صورت میں بھی ظاہری جنسی اعضاء کے آپریشن کے بعد خنثیٰ، کامل عورت بن سکتی ہے، اور بعد ازاں تمام تر سرگرمیاں، مثلاً: حمل اور ولادت وغیرہ سرانجام دے سکتی ہے۔

بعض نادر حالات میں داخلی تولیدی اعضاء یعنی بیضہ دانی اور خصیہ دونوں جمع ہو جاتے ہیں، اس حالت کو "خنثیٰ حقیقی"(True Hermaphrodite) کہا جاتا ہے۔

اختلاف تعريف الفقهاء عن تعريف الأطباء للخنثى: ينظر الطبيب الى الغدة التناسلية اولا فان وجدها تحمل المبيض والخصية معا فهذه هي حالة الخنثى الحقيقية التي هي نادرة الحدوث جدا . اما إن وجد أن الغدة التناسلية مبيض والاعضاء الظاهرة ذكرية فإن تلك لحالة حالة الخنثي الكاذبة التي أصلها انثي وظاهرها ذكر ، وان كانت الغدة التناسلية خصية والاعضاء الظاهرة تشبة الانثى فإن ذلك هو الخنثى الذكر الكاذب - أي الذي أصله ذكر وظاهرة الانثى. ويحتاج الطبيب للوصول لمعرفة جنس المولود او البالغ في الحالات المشتبه فيها الى معرفة : (أ) الجنس على مستوى الصبغيات (الكروموسومات) ويمكن تحديده بأخذ خلايا من خلايا الدم البيضاء او خلايا مبطنة للفم لفحصها-(ب) معرفة الغدة التناسلية وذلك بأخذ خزعة (عينة) منها وفحصها نسيجيا . (ج) فحص الاعضاء التناسلية

الظاهرة والباطنة وفحص العلامات الثانوية للذكورة أو الانوثة وخاصة في حالة البلوغ. (د) فحص عام للجسم لمعرفة وجود الاورام مثل تلك الموجودة في الغدة التناسلية او الغدة الكظرية.[۷]

دونوں معیارات کا تقابلی جائزہ

فقہائے کرام نے جنس کی تعیین کے لیے جو طریقہ کار ذکر فرمایا ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قدیم زمانے کی طبّی تحقیقات کو سامنے رکھ کر، استقراء کر کے مقرر کیا گیا ہے۔ اس وقت چونکہ جدید طبّی تحقیقات سامنے نہ تھیں، اس لیے تعیین جنس کے لیے یہی طریقہ ہی اختیار کیا جا سکتا تھا۔ اس لیے تعیین جنس کا مسئلہ ایک طبعی امر کی تحقیق ہے، یہ کوئی شرعی مسئلہ نہیں ہے، اگرچہ بعض حضرات نے سابقہ طریقے سے تعیین جنس پر، ایک روایت سے استدلال کیا ہے، تاہم حضرات محدثین نے اس روایت کو ضعیف اور بعض نے موضوع قرار دیا ہے۔[۸]

اس کے مقابلے میں صحیح نصوص میں تعیین جنس کے جدید طبّی معیار کی طرف اشارہ سمجھا جا سکتا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ نصوص جن میں تخلیق جنین کے مراحل مذکور ہیں، ان میں جنین کی جنس کی تکوین 42 دن بعد یعنی ساتویں ہفتے میں بتائی گئی ہے۔ اور جدید طبّی تحقیقات کے مطابق ساتویں ہفتے میں جنین کے تولیدی اعضاء خصیہ اور بیضہ دانی، الگ ظاہر ہو جاتے ہیں، اور اس کی بنیاد پر جنین کی جنس کا علم ہو جاتا ہے۔ جبکہ خارجی جنسی اعضاء کا ظہور بارہویں ہفتے میں ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان نصوص میں جنین کو تولیدی اعضاء سے متعلق مانا گیا ہے، نہ کہ جنسی اعضاء سے۔ مسلم شریف کی درج ذیل حدیث مبارک ملاحظہ فرمائیں:

إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة، بعث الله إليها ملكا، فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها، ثم قال: يا رب أذكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء،[۹]

اس روایت میں اس طرف واضح اشارہ ہے کہ جنین کی جنس بیالیس دن بعد متعین کی جاتی ہے، جدید طب کی علم الجنین (Emryology) بھی اپنی تحقیق میں اسی نتیجے پر پہنچی ہے، چنانچہ ڈاکٹر محمد علی البار لکھتے ہیں:

ويتحدد جنس الجنين على مستوى الصبغيات (الكروموسومات) في لحظة التلقيح فاذا مالقح البويضة حيوان منوي يحمل شارة الذكورة كان الجنين ذكراً باذن الله وإذا ما لقحها حيوان منوي يحمل شارة الأنوثة كان الجنين أنثى باذن الله أما على مستوى الأنسجة فلا يتحدد جنس الجنين الا في الأسبوع

السابع بعد دخول الملك حينما تعلم الغدة التناسلية هل هي مبيض أو خصية ثم تحدد بعدذلك الأعضاء التناسلية الخارجية في الأسبوع الثاني عشر . . وقدلا يتطابق التكوين الجنسي الظاهري للأعضاء التناسلية مع التكوين الجنسي للغدة التناسلية فقد يكون جنس المولود ذكراً في الحقيقة بينما أعضاؤه التناسلية توحي بأنه أنثى . . وقد يكون العكس.[۱]

راجح موقف

تعیین جنس کے حوالے سے فقہی اور طبّی معیارات کے تقابل پر مشتمل مذکورہ بالا گفتگو اس تقدیر پر تھی کہ فقہی اور طبّی معیار کے درمیان تعارض قرار دے کر ان کو دو مختلف معیار قرار دیا جائے، جیسا کہ ڈاکٹر محمد علی البار صاحب نے اپنے رسالے ''مشكلة الخنثي بين الطب و الفقه'' میں یہ موقف اختیار فرمایا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

ويعتمد الفقيه في تحديد الخنثى على المبال فإن بال من موضع الذكر فهو ذكر وان بال من الفرج او اسفل البظر فهو انثي. وكانوا يوقفون الخنثى من الاطفال ويطلبون منه ان يتبول الى حائط فإن سال منه البول ورشه رشا فهو انثى وان قذف البول فهو ذكر. وان لم يتبين مباله فهو الخنثى المشكل لديهم. ولا شك ان هذا الفحص قد يؤدى الى الخطأ فقد يكون الخنثى ذكر في غدته التناسلية وكروموسوماته الجنسية الا ان المبال (فتحة صماخ مجرى البول) أسفل القضيب وان كيس الصفن مشقوق حتى يبدو مثل الفرج فيتأكد لدى الفقيه آنذاك انه انثى ويحكم بانه انثى قطعا . والواقع انه ذكر ويمكن اعادته لوضعه الطبيعي باجراء عملية جراحية.. ويفقد المصاب بذلك كثيرا من حقوقه في الميراث (حيث يعطى نصيب الانثى) وفي الفيء اذا اشترك في الجهاد حيث لا يقسم له مثلما يقسم للمقاتلين بل يحذى ويعطى من الغنيمة كما تعطى المرأة عندما تشترك في الجهاد.. ولا يسمح له بالامامة في الصلاة ولا القضاء ولا الامامة العامة..الخ من الامور التي يختص بها الذكور. ولا شك ان تشخيص الفقهاء للخنثى في هذه الحالات خاطىء، ولانلومهم على ذلك فتلك هي معلومات زمنهم.

اما اليوم فالقول في موضوع الخنثى يعود لاهل الذكر واهل الذكر هاهنا هم الاطباء لا الفقهاء والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ فأسألوا أهل الذكر إن كنتم



لا تعلمون » .

وكل ماورد في كتب الفقه عن الخناث فينبغي ارجاع الحكم فيه اولا الى الاطباء فإن حكموا بان هذا الشخص ذكر في تركيبه الكروموسومي والغددي فهو كما حكموا، وعلى الفقهاء ان يبنوا احكامهم بعد ذاك على ما يقرره الاطباء."

ڈاکٹر محمد علی البار صاحب حفظہ اللہ تعالی کی رائے گرامی کے علاوہ تعیین جنس کے مذکورہ فقہی اور طبّی معیار کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مستقل اور مختلف معیار ہیں، کیونکہ حضرات فقہائے کرام نے اپنی عبارات میں بول اور ظاہری علامات کا ذکر فرمایا ہے، اور بنیاد اسی پر رکھی ہے کہ اگر بول، ذکر سے خارج ہوتا ہو تو خنثیٰ کو مرد قرار دیا جائے گا اور اگر بول، فرج سے خارج ہو تو اسے عورت قرار دیا جائے گا، اور ظاہر ہے کہ ذکر اور فرج اور اس سے بول کے خروج پر کلام جنسی اعضاء کی بحث ہے، جبکہ اطباء حضرات نے تولیدی اعضاء پر بنیاد رکھی ہے۔ اس لیے دونوں معیارات کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں الگ الگ موقف ہیں۔ لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں معیارات میں کوئی تعارض نہیں ہے، بلکہ دونوں ایک ہی ہیں۔

رفع تعارض کی تفصیل یہ ہے کہ دراصل فقہائے کرام نے قبل البلوغ بول کا اعتبار ضرور کیا ہے، لیکن بعد البلوغ خود فقہائے کرام نے بھی حیض، احتلام، حمل اور ولادت وغیرہ کا اعتبار کیا ہے، اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ یہ سب نظام تولید سے متعلق علامات اور سرگرمیاں ہیں۔ چنانچہ حضرات فقہائے کرام نے اس کی تصریح فرمائی ہے:

(وهو ذو فرج وذكر أو من عري عن الاثنين جميعا، فإن بال من الذكر فغلام، وإن بال من الفرج فأنثى، وإن بال منهما فالحكم للاسبق، وإن استويا فمشكل ولا تعتبر الكثرة) خلافا لهما، هذا قبل البلوغ (فإن بلغ وخرجت لحيته أو وصل إلى امرأة أو احتلم) كما يحتلم الرجل (فرجل، وإن ظهر له ثدي أو لبن أو حاض

أو حبل أو أمكن وطؤه فامرأة، وإن لم تظهر له علامة أصلا أو تعارضت العلامات فمشكل) لعدم المرجح۔[۱۲]

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمہ اللہ نے امداد الفتاوی میں اس کی یوں صراحت فرمائی ہے:

”سوال: میرا ایک بھائی ہے اس میں چند علامات پیدا ہو گئی ہیں جن کے سبب سے اس کے



مرد اور عورت ہونے کا پہچاننا مشکل ہو گیا ہے۔

(۱) پہلی علامت یہ ہے کہ ذکر نہیں ہے اور ذکر کی جگہ میں چھنگلی انگلی کے سر کے برابر ایک ٹکڑا گوشت کا ہے وہ گوشت عورتوں کے شرمگاہ کی طرح بھی نہیں ہے اور اس سے پیشاب نکلتا ہے۔

(۲) دوسری علامت یہ ہے کہ خصیتین بھی نہیں ہیں۔

(۳) تیسری علامت یہ ہے کہ ہر مہینے میں عورتوں کے مانند حیض آتا ہے۔

(۴) چوتھی علامت یہ ہے کہ دو پستان بھی عورتوں کے پستان کے مانند بھر آئے ہیں۔(۵) پانچویں شہوت بھی ہے کہ اگر مرد کیساتھ لیٹے تو اس کی طرف خیال جاتا ہے اور اگر عورت کے پاس لیٹے تو عورت کی طرف بھی خیال جاتا ہے۔

6) یہ کہ کبھی منی نہیں نکلتی ہے گویا کہ بند ہے۔

آپ مہربانی فرما کر اس مسئلہ کا جواب دیجئے کہ وہ شخص حکم عورت میں یا حکم مرد میں اور نماز روزہ پڑھتے وقت کیسا پڑھنے کا حکم ہو گا؟

الجواب: **چونکہ سوال سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ شخص بالغ ہو گیا ہے اس لئے بول کے احتمالات کو تو علامت نہ بنایا جاوے گا۔**

كما في العالمگيرية: بعد ذكر هذه الاحتمالات ،قالوا : وإنما يتحقق هذا الإشكال قبل البلوغ فاما بعد البلوغ والإدراك يزول الإشكال، فإن بلغ وجامع بذكره فهور جل و كذا إذا لم يجامع بذكره؛ ولكن خرجت لحيته فهو رجل كذا في الذخيرة: وكذا إذا احتلم كما يحتلم الرجل أو كان له ثدي مستورو لو ظهر له ثدي كثدي المراة أو نزل له لبن في ثدييه أو حاض أو حبل أو امكن الوصول إليه من الفرج فهو امرأة وإن إحدى هذه العلامات فهو خنثى مشكل وكذا إذا تعارضت هذه المعالم كذا في الهداية، وأما خروج المني فلا اعتبار له لأنه قد يخرج من المرأة كما يخرج من الرجل كذا في الجوهرة النيرة قال وليس الخنثى يكون مشكلا بعد الإدراك على حال من الحالات ،لأنه اما ان يحبل أو يحيض أو يخرج له لحية أو يكون له ثديان كثدى المرأة وبهذا يتبين حاله وإن لم يكن له شيء من ذلك فهو رجل لأن عدم نبات الثديين كما يكون للنساء

دليل شرعي على انه رجل كذا في المبسوط لشمس الائمه السرخسي جلد : ۷ ، ص:۲۸۵)

اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ذکر سے جماع کرنا اور ڈاڑھی نکلنا اور مردوں کی طرح احتلام ہونا اور پستان کا نہ ابھرنا علامات ذکورت کی ہیں اور پستان بھر آنا یا پستان میں دودھ اتر آنا یا حیض آنا یا مرد کا اس سے فرج میں صحبت کر سکنا علامات انوثت کی ہیں اور سوال سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو حیض آتا ہے اور پستان بھی ابھر آئی ہیں اور یہ علامتیں عورت ہونے کی ہیں ،اب دیکھنا چاہئے کہ ذکورت کی مذکورہ علامات میں سے بھی اس میں کوئی علامت ہے یا نہیں اگر ہے تو خنثی مشکل ہے ورنہ عورت ہے، عورت کے احکام مشہور ہیں اور خنثی کے احکام بھی کتب میں مذکور ہیں اگر پھر بھی ضرورت استفسار کی ہو پوچھ لیا جاوے۔ امداد الفتاوی جلد ۲ ص:۲۸۶"

اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ بعد البلوغ فقہائے کرام نے بول کا اعتبار نہیں کیا ہے، جیسا کہ حضرت حکیم الامت قدس سرہ کے مذکورہ بالا عبارت کے درج ذیل الفاظ سے یہ بات بالکل واضح ہے:

"چونکہ سوال سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ شخص بالغ ہو گیا ہے اس لئے بول کے احتمالات کو تو علامت نہ بنایا جاوے گا۔"

نیز حضرات فقہائے کرام نے یہ بھی تصریح فرمائی ہے کہ حمل اور ولادت کو تمام علامات معارضہ پر ترجیح دی جائے گی، یعنی اگر حمل اور ولادت ظاہر ہوں اور ساتھ میں بول ذکر سے آتا ہو تو اس صورت میں ترجیح حمل اور ولادت کو دی جائے گی اور خنثی کو عورت قرار دیا جائے گا اور ذکر سے بول، جسے قبل البلوغ مرد ہونے کی علامت قرار دیا گیا تھا، اب اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

الثاني، والثالث: خروج المني والحيض في وقت الإمكان. فإن أمنى بالذكر، فرجل أو الفرج أو حاض، فامرأة. بشرط أن يتكرر خروجه ليتأكد الظن به، ولا يتوهم كونه اتفاقيا. كذا جزم به الشيخان. قال الإسنوي: وسكوتهما عن ذلك في البول يقتضي عدم اشتراطه فيه.والمتجه: استواء الجميع في ذلك قال: وأما العدد المعتبر في التكرار. فالمتجه: إلحاقه بما قيل في كلب الصيد: بأن يصير عادة له. فإن أمنى بهما، فالأصح أنه يستدل به، فإن أمنى نصفه

مني الرجال فرجل، أو نصفه مني النساء، فامرأة، فإن أمنى من فرج الرجال نصفه منهم. ومن فرج النساء نصفه منهن، أو من فرج النساء نصفه مني الرجال، أو عكسه، فلا دلالة، وكذا إذا تعارض بول وحيض، أو مني. بأن بال بفرج الرجال، وحاض أو أمنى بفرج النساء. وكذا إذا تعارض المني والحيض في الأصح. **الرابع: الولادة. وهي تفيد القطع بأنوثته، وتقدم على جميع العلامات المعارضة لها. قال في شرح المهذب: ولو ألقى مضغة. وقال القوابل: إنه مبدأ خلق آدمي: حكم به. وإن شككن دام الإشكال. قال: ولو انتفخ بطنه، وظهرت أمارة حمل: لم يحكم بأنه امرأة، حتى يتحقق الحمل. لموافق، الجاري على القواعد المذكورة في الرد بالعيب، وتحريم الطلاق، واستحقاق المطلقة النفقة، وغير ذلك.**"[١٣]

اس سے معلوم ہوا کہ بعد البلوغ خود فقہائے کرام کی تصریحات کے مطابق بول کا اعتبار نہیں، بلکہ بول کے مقابلے میں حمل اور ولادت جو تولیدی سرگرمیاں ہیں، ان کو ترجیح دی جائے گی۔ اس لیے بعد البلوغ والی صورت میں فقہی اور طبّی معیار میں کوئی جوہری تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ اطباء بیضہ دانی، بچہ دانی اور خصیتین وغیرہ کا اعتبار کرتے ہیں، اور فقہائے کرام ان اعضاء کی سرگرمیوں یعنی حیض، احتلام اور حمل وولادت کا اعتبار کرتے ہیں، لہذا یہ بالکل واضح ہے کہ دونوں میں کوئی جوہری تعارض نہیں ہے۔

البتہ یہاں یہ سوال باقی رہے گا کہ قبل البلوغ تو بہرحال فقہائے کرام نے بول ہی کا اعتبار کیا ہے، جبکہ طبّی معیار قبل البلوغ بھی تولیدی نظام کا اعتبار کرتا ہے، لہذا کم از کم قبل البلوغ دونوں معیارات میں تعارض پایا جائے گا۔ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ فقہائے کرام نے بعد البلوغ حمل اور ولادت وغیرہ کا اعتبار کیا ہے اور ان کو بول پر ترجیح دی ہے، تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک بول کوئی اصل اور بنیادی معیار نہیں ہے، ان حضرات کے نزدیک اصل معیار ذکورت اور انوثت کی علامات کی بنیاد پر ان کے درمیان تمیز، اور اس بناء پر ان دونوں میں سے ایک کی تعیین ہے، جو قبل البلوغ بول کے ذریعے ممکن ہے، اور بعد البلوغ دیگر علامات سے بھی متحقق ہوتی ہے، اس لیے انہوں ان علامات کا ذکر بعد البلوغ کیا ہے۔ لیکن قبل البلوغ ان علامات کے ذکر نہ کرنے سے ان حضرات کا مطلب یہ نہیں کہ تب یہ علامات معتبر ہی نہیں، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ چونکہ عادتاً حمل اور ولادت وغیرہ کا ظہور بلوغت کے بعد ہی ہوتا ہے، اس لیے ان حضرات نے ان علامات اور تعیین جنس میں ان کے اعتبار کو بلوغت کے بعد ذکر فرمایا ہے۔ لیکن آج کل چونکہ طبّی معائنے کے ذریعے قبل البلوغ بھی ان علامات کا ادراک ممکن ہے، اس لیے اب قبل البلوغ طبّی معائنے کے

ذریعے ان علامات کو معلوم کر کے، ان کو بول کے مقابلے میں راجح قرار دیا جاسکتا ہے، جیسا کہ بعد البلوغ خود حضرات فقہائے کرام نے ان کو بول پر ترجیح دی ہے۔

اس لیے راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ قبل البلوغ بھی فقہی اور طبّی معیار میں کوئی تعارض نہیں ہے، بلکہ دونوں معیار ایک ہی ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ فقہی معیار میں حمل اور ولادت وغیرہ کو بعد البلوغ ہی ذکر کیا گیا ہے، جس کی وجہ عرض کردی گئی کہ سابقہ ادوار میں چونکہ قبل البلوغ تولیدی نظام کا ادراک ممکن نہ تھا، اس لیے اس سے تعرض بھی نہیں کیا گیا۔ اور آج کل چونکہ قبل البلوغ بھی طبّی جانچوں کے ذریعے اس کا ادراک ممکن ہے، اس لیے تعیین جنس کے جدید طبّی معیار میں قبل البلوغ اور بعد البلوغ دونوں حالتوں میں حمل اور ولادت اور نظام تولید کی دیگر سرگرمیوں اور خصوصیات کا اعتبار کیا جاتا ہے، جو تولیدی اعضاء، جنسی کروموسومز اور جنسی ہارمونز کے طبّی معائنے سے معلوم ہو جاتی ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ دونوں معیارات میں کوئی تعارض نہیں ہے، دونوں کا اصل مطمح نظر اعضاء اور علامات کے ذریعے ذکورت اور انوثت کا ادراک ہے، جس میں حضرات فقہائے کرام اور اطباء سبھی نے تولیدی نظام اور تولیدی سرگرمیوں جیسے حمل اور ولادت وغیرہ کو ترجیح دی ہے، اور آج چونکہ قبل البلوغ بھی طبّی جانچوں کے ذریعے اس کا ادراک ممکن ہے، اس لیے اب قبل البلوغ اور بعد البلوغ دونوں حالتوں میں طبّی معائنے کے ذریعے تولیدی اعضاء، جنسی کروموسومز اور جنسی ہارمونز کی بنیاد پر جنس کی تعیین کی جائے گی، اور اس بنیاد پر متعین شدہ جنس کے احکام جاری ہوں گے۔

تبدیلیٔ جنس کا حکم

تعیین جنس کی مذکورہ تفصیل کے بعد اب سابق میں ذکر کردہ مرض "Gender Dysphoria" اور بعض دیگر وجوہات کی بناء پر تبدیلیٔ جنس کا شرعی حکم ذکر کیا جاتا ہے۔

گزشتہ صفحات میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ جو افراد جنس کی تبدیلی کے خواہاں ہوتے ہیں، بنیادی طور پر ان کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ایک قسم ان افراد کی ہے جو نفسیاتی مرض یا ذاتی شوق کی وجہ سے اپنی جنس بدلنا چاہتے ہیں۔

۲۔ دوسری قسم ان افراد کی ہے جو حقیقی جسمانی مرض کی وجہ سے جنس بدلنا چاہتے ہیں۔ جس کی مزید تفصیل اور شرعی حکم یہ ہے کہ:

۱۔ اگر ایک انسان اپنی داخلی تولیدی اعضاء اور خارجی جنسی اعضاء کے اعتبار سے کامل طور پر ایک جنس کا ہو، مثلا مکمل نر یا مکمل مادہ ہو، تاہم وہ کسی وجہ سے ذہنی طور پر اپنی جنس قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہو تو یہ ایک نفسیاتی مرض ہے، کوئی حقیقی جسمانی مرض نہیں ہے۔ اسی طرح محض ذاتی شوق اور نفسانی خواہش کی وجہ سے اپنی جنس تبدیل کرنے کی طلب بھی شرعی حکم کے پہلو سے اسی قسم کے تحت آتی ہے۔

اس صورت میں ایک کامل جنس والا انسان تبدیلیٔ جنس کے لیے جو طبّی عمل اختیار کرتا ہے، حقیقت میں اس عمل سے جنس نہیں بدلتی، بایں طور کہ کامل مرد عورت بن جائے یا کامل مرد عورت بن جائے۔ چنانچہ اس عمل کے بعد انسان کروموسومز کی سطح پر سابق جنس پر برقرار رہتا ہے، اور اسی طرح دیگر خصوصیات مثلا مرد کے اندر حمل، ماہواری وغیرہ کی صلاحیتیں پیدا نہیں ہوتیں، بلکہ صرف ظاہری اعضاء اور علامات بدل جاتے ہیں۔ اس لیے اس صورت کا حکم یہ ہے کہ یہ تغییر خلق اللہ ہے، جو شرعاناجائز اور حرام ہے۔

{وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا (۱۱۹)}[۱۴]

نیز یہ معلوم امر ہے کہ شرعا خصی ہونا ناجائز ہے، جو ایک وصف کا ضیاع ہے، تو جنسی اعضاء کا ضیاع بطریق اولی ناجائز ہوگا۔

" كنا نغزو مع رسول الله ﷺ، ليس لنا نساء، فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك،[۱۵]

اسی طرح حدیث شریف میں مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں اور عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والے مردوں پر لعنت فرمائی گئی ہے، جب صرف مشابہت پر لعنت فرمائی گئی تو باقاعدہ آریشن کر کے دوسری جنس سے مشابہت کی شناعت اور حرمت بطریق اولی ثابت ہوگی۔

عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: لعن النبي ﷺ المخنثين من الرجال، والمترجلات من النساء، وقال: «أخرجوهم من بيوتكم» وأخرج فلانا، وأخرج عمر فلانا[۱۶]

۲۔ البتہ جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے، جس میں کسی انسان کے داخلی تولیدی اعضاء، ہارمونز اور کروموسومز طبّی تحقیق کی رو سے ایک جنس کے ہوں اور اس کے خارجی جنسی اعضاء مشتبہ ہوں، اور اس حالت میں وہ اس ظاہری حالت کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہو بلکہ اپنی داخلی تولیدی اعضاء کے موافق تصور کرتا ہو اور ظاہری جنسی اعضاء اور جسمانی علامات کو آپریشن کے ذریعہ داخلی تولیدی اعضاء کے موافق بدلنا چاہتا ہو تو چونکہ اس صورت میں

ظاہری جنسی اعضاء سے معلوم ہونے والی جنس قبول نہ کرنا ایک حقیقی جسمانی مرض ہے، اس لیے اس صورت میں تبدیلی جنس کے عنوان سے رائج آپریشن کے ذریعے ظاہری جنسی اعضاء اور جسمانی علامات کو داخلی تولیدی اعضاء کے موافق درست کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ تعیین جنس کے مسئلے کے تحت یہ بات واضح ہو چکی کہ انسان کی جنس کی تعیین طبّی رپورٹ کے مطابق داخلی تولیدی اعضاء کی بنیاد پر ہو گی۔

تو ایسی صورت میں اس کے لیے ظاہری جنسی اعضاء اور جسمانی علامات کو آپریشن کے ذریعہ داخلی تولیدی اعضاء کے موافق درست کرنا جائز ہے۔ کیونکہ سابق میں ذکر کردہ تفصیل کے مطابق اس کی جنس طبّی رپورٹ کی بنیاد پر متعین کی جائے گی اور چونکہ طبّی رپورٹ میں داخلی اعضاء اور ہارمونز کا اعتبار کیا جاتا ہے، اس لیے اس کی جنس داخلی تولیدی اعضاء اور ہارمونز کے مطابق متعین ہو گی۔ لہذا ظاہری جنسی اعضاء اور علامات میں جو اعضاء اور علامات طبّی رپورٹ سے ثابت شدہ جنس کے خلاف ہوں، وہ زائد عضو کے حکم میں ہوں گے اور اصل جنس میں اشتباہ پیدا کرنے کی وجہ سے ایک عیب شمار ہوں گے، اس لیے ایسے اعضاء اور علامات کو آپریشن کے ذریعے زائل کرنا بلکہ درست کرنا جائز ہو گا۔ نیز اس صورت میں مذکورہ جنسی اعضاء اور علامات کا ازالہ اور اصل جنس کے موافق اعضاء کی درستگی کا عمل تبدیلیٔ جنس نہیں کہلائے گا بلکہ اسے "تبیین جنس" یا "تصحیح جنس" کہا جائے گا۔ کیونکہ اس طرح کے طبّی عمل سے درحقیقت اصل جنس کی تصحیح اور تبیین ہوتی ہے، چنانچہ مادہ کے اندر حمل اور ماہواری وغیرہ کی صلاحیت ظاہر ہو جاتی ہے اور نر کے اندر مردانہ خصوصیات ظاہر ہو جاتی ہیں۔

متعدد معاصر علمائے کرام اور دور الِافتاء نے اس صورت کے جواز کا موقف اختیار کیا ہے، خاص طور سے ڈاکٹر شیخ محمد علی البار حفظہ اللہ تعالی نے اپنے تحقیقی مقالہ "مشكلة الخنثي بين الطب والفقه" میں تعیین جنس کے لیے جدید طبّی طریقہ کار کو ترجیح دیتے ہوئے احکام کے لیے اس کو بنیاد بنایا ہے اور اس کے مطابق تصحیح جنس کے عمل کو درست قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ سعودی عرب کے "اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء" اور "هيئة كبار العلماء باللجنة الدائمة" نے اس صورت میں تصحیح جنس کے جواز کا فتوی دیا ہے اور اس کے لیے "المجمع الفقهي الإسلامي" کے فیصلہ کو بھی تائید میں نقل کیا ہے۔

١- فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الحادية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم الأحد ١٣ رجب ١٤٠٩ هـ الموافق ١٩ فبراير ١٩٨٩ م إلى يوم الأحد ٢٠ رجب ١٤٠٩ هـ الموافق ٢٦ فبراير ١٩٨٩ م قد نظر في موضوع تحويل الذكر إلى أنثى وبالعكس.

وبعد البحث والمناقشة بين أعضائه قرر ما يلي:

أولا: الذكر الذي كملت أعضاء ذكورته، والأنثى التي كملت أعضاء أنوثتها، لا يحل تحويل أحدهما إلى النوع الآخر، ومحاولة التحويل جريمة يستحق فاعلها العقوبة؛ لأنه تغيير لخلق الله، وقد حرم الله سبحانه هذا التغيير بقوله تعالى مخبرا عن قول الشيطان {وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ} (١) فقد جاء في صحيح مسلم عن ابن مسعود أنه قال: «لعن الله الواشمات والمستوشمات والنامصات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله عز وجل) ثم قال: (ألا ألعن من لعن رسول الله ﷺ وهو في كتاب الله عز وجل يعني قوله: وما (٢)». ثانيا: أما من اجتمع في أعضائه علامات النساء والرجال فينظر فيه إلى الغالب من حاله؛ فإن غلبت عليه الذكورة جاز علاجه طبيا بما يزيل الاشتباه في ذكورته، ومن غلبت عليه علامات الأنوثة جاز علاجه طبيا بما يزيل الاشتباه في أنوثته، سواء أكان العلاج بالجراحة أو بالهرمونات؛ لأن هذا مرض والعلاج يقصد به الشفاء منه، وليس تغييرا لخلق الله عز وجل- وصلى الله على سيدنا محمد, وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيرا والحمد الله رب العالمين.

٢- هل يجوز لي في الإسلام أن أجري عملية تغيير جنس أتحول فيها من رجل إلى امرأة؟ لقد ولدت ذكرا، وحتى الآن أنا ذكر من الناحية الفيزيولوجية، لقد نشأت في مجتمع غربي يتمتع بقيم أكرهها أنا تماما وأشمئز منها، وقبل حوالي أربع سنوات بدأت أسأل الله في صلواتي اليومية، والآن فقط وصلت المرحلة التي يمكنني بها أن أسأل عالما مثلكم عن هذا الأمر، عسى أن يوفقني الله بحكمتكم وعلمكم إلى إجابة لهذا السؤال، إن سؤالي هذا ينبع من المشاعر الغريبة التي تنتابني منذ طفولتي وأنا أكره أن أقوم بدور شخص ذكر، وإنما أعتبر نفسي أنثى، أما الآن فمشاعري أكثر تعقيدا، وبالرغم من أنني من الناحية الطبيعية رجل، ويمكنني أن أقوم بدور الذكر بكفاءة تامة، إلا أنني من الناحية الفيزيولوجية أحمل صفات أنثوية، إنني أجد في نفسي ميلا وانجذابا نحو الأولاد الذكور عاطفيا وجنسيا بالرغم من أني لم أمارس الجنس مع أي إنسان- وعلى نحو ما أحس بأنني ينبغي أن أكون بنتا، ولكنني لا أستطيع أن أعبر عن أنوثتي؛ لأن جسدي جسد ذكر، لهذا السبب فإنني

أعتقد أن إجراء عملية جراحية جنسية ستساعدني في علاج حالتي، ولكنني لن أقوم بهذه العملية إذا لم تكن جائزة في الإسلام، ولهذا فإنني أسألكم لتجيبوني.

لا أعتقد أن أحدا سألكم مثل هذا السؤال من قبل، ولكن أرجو منكم أن تجيبوني وتوجهوني رغم تعقيد المسألة، إني مسلم سواء كنت ذكرا أم أنثى، وأرجو من الله أن يحفظني مسلما إلى الأبد، وأختتم رسالتي بأمل أن أتلقى ردكم وأرجو من الله أن يثيبكم على ما تقدموه من عمل. والسلام عليكم.

الجواب:

أولا: قال الله تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ * أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾[الشورى: ٤٩-٥٠] فعلى المسلم أن يرضى بخلق الله وتقديره. فإذا كانت حالتك كما ذكرت من أنك متحقق من رجولتك، وأنك يمكن أن تأتي بدور الذكر بكفاءة تامة وإن كنت لم تمارس الحالة الجنسية بالفعل مع أي إنسان، فعليك أن تحتفظ بذكورتك وترضى بما اختاره الله لك من الميزة والفضل، وتحمده أن خلقك رجلا، فالرجل خير من المرأة، وأعلى منزلة، وأقدر على خدمة الدين والإنسانية من المرأة، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ الآية[الشورى: ٤٩].

وما ذكره تعالى في قصة امرأة عمران من نذرها ما في بطنها لله محررا لخدمة دينه والقيام بشؤون بيت الله إلى غير ذلك من النصوص، وفي شهادة واقع الحياة في البلاد التي لم تمسخ فطرتها دليل كوني عملي إلى جانب ما جاء في كتاب الله وسنة نبيه -ﷺ- من الأدلة على تفضيل الرجال على النساء.

ثانياً: إذا ثبتت ذكورتك وتحققت فإجراؤك عملية لتتحول بها إلى أنثى - فيما تظن - تغيير لخلق الله وسخط منك على ما اختاره الله لك، على تقدير نجاح العملية وإفضائها إلى ما تريد من الأنوثة وهيهات هيهات أن يتم ذلك، فإن لكل من الذكورة والأنوثة أجهزتها الفطرية الخلقية التي لا يقدر على إنشائها وإكسابها خواصها إلا الله تعالى، وليست مجرد ذكر للرجل وفتحة فرج للمرأة، بل هناك للرجل جهاز متكامل متناسق ومترابط مركب من الخصيتين

وغيرهما، ولكل من أجزائه وظيفة وخاصية من إحساس وإفراز خاص ونحوهما، وكذا المرأة لها رحم وتوابع تتناسق معها، ولكل خاصية من إحساس وإفراز خاص ونحوهما، وبين الجميع ترابط وتجاوب، وليس تقدير شيء من ذلك وإيجاده وتدبيره وتصريفه والإبقاء عليه إلى أحد من الخلق، بل ذلك إلى الله العليم الحكيم، العلي القدير، اللطيف الخبير.

وبإذن فالعملية التي تريد إجراءها ضرب من العبث، وسعي فيما لا جدوى وراءه، بل قد يكون فيه خطر إن لم يفض إلى القضاء على حياتك. فلا أقل من أن يذهب بما آتاك الله دون أن يكسبك ما تريد، ويبقى ملازما لك ما ذكرت من العقد النفسية التي أردت الخلاص منها بهذه العملية الفاشلة.

ثالثاً: إن كانت ذكورتك غير محققة، وإنما تظن ظنا أنك رجل، لما تراه في بدنك من مظاهر الذكورة إلى جانب ما تجده في نفسك من أنك تحمل صفات أنثوية وتميل نحو الذكور عاطفيا وتنجذب إليهم جنسيا فتريث في أمرك، ولا تقدم على ما ذكرت من العملية، واعرض نفسك على أهل الخبرة من الدكاترة الأخصائيين، فإذا تحققوا أنك ذكر في مظهرك وأنثى في واقع أمرك فسلم نفسك إليهم ليكشفوا حقيقة أنوثتك بإجراء العملية، وليس ذلك تحويلا لك من ذكر إلى أنثى، فهذا ليس إليهم، وإنما هو إظهار لحقيقة أمرك، وإزالة لما كان ببدنك وكوامن نفسك من لبس وغموض، وإن لم يتبين لأهل الخبرة شيء فلا تغامر بإجراء العملية، وارض بقضاء الله، واصبر على ما أصابك إرضاء لربك، واتقاء لما يخشى من عواقب عملية على غير هدى وبصيرة بحقيقة حالك، وافزع إلى الله واضرع إليه ليكشف ما بك، ويحل عقدك النفسية؛ فإنه سبحانه بيده ملكوت كل شيء وهو على كل شيء قدير.وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم-۱۷

خنثیٰ مشکل کی بحث

یہاں تک ایک کامل جنس والے انسان اور ''خنثیٰ غیر مشکل'' کے لیے تغییرِ جنس کے نام سے رائج آپریشن کروانے کا شرعی حکم واضح ہو گیا۔آگے ''خنثیٰ مشکل'' کے لیے اس آپریشن کے جواز اور عدم جواز پر کلام کیا جائے گا، لیکن اس سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ شرعاً خنثیٰ مشکل مرد ہے، عورت ہے، یا کوئی تیسری جنس ہے؟ اسی کے ضمن

میں یہ مسئلہ بھی حل ہو جائے گا کہ شریعت کی نظر میں مرد اور عورت کے علاوہ تیسری جنس کا کوئی تصور موجود ہے یا نہیں؟

اس پہلو پر گفتگو اس لیے بھی ضروری ہے کہ آج کل مغربی دنیا نے مرد اور عورت کے علاوہ ٹرانس جینڈر، یونی سیکس، مرد خصی، عورت خصی، بائی سیکچول، ملٹی سیکچول، جینڈر بلائنڈنس اور اس طرح کے متعدد دیگر اجناس متعارف کرائی ہیں، افسوس ہے کہ ہمارے یہاں بھی ان کو تسلیم کیا جانے لگا ہے، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شرعی نقطہ نظر سے یہ دیکھا جائے کہ شرعا مرد اور عورت کے علاوہ تیسری جنس کا تصور ہے یا نہیں؟

اسلام کا تصورِ جنس

اسلام میں انسان کی جنس کے تصور کے بارے میں متعلقہ نصوص کی مراجعت سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم میں اور احادیث طیبہ میں صراحتا اس سے متعلق ہدایات موجود نہیں ہیں کہ انسان کی جنس نر اور مادہ میں منحصر ہے یا اس کے علاوہ کوئی تیسری جنس بھی ہے۔ البتہ متعدد نصوص کی روشنی میں حضرات مفسرین نے اس کی صراحت فرمائی ہے کہ انسان کی جنس صرف نر اور مادہ میں منحصر ہے، اس کے علاوہ کوئی تیسری جنس شرعا ثابت نہیں ہے۔ ان میں سے چند آیات کریمہ درج ذیل ہیں:

سورۃ النبا اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ ہم نے تمہیں مرد اور عورت کے جوڑوں کی صورت میں پیدا کیا ہے:

{وخَلَقْنٰكُمْ اَزْوَاجًا ﴿۸﴾}[۱۸]

"اور تمہیں (مرد وعورت کے) جوڑوں کی شکل میں ہم نے پیدا کیا۔"

اسی طرح ایک دوسرے مقام پر اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

{ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ (٤٩) أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ (٥٠)}[۱۹]

"سارے آسمانوں اور زمین کی سلطنت اللہ ہی کی ہے، وہ جو چاہتا ہے، پیدا کرتا ہے، وہ جس کو چاہتا ہے، لڑکیاں دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے لڑکے دیتا ہے۔ یا پھر ان کو ملا جلا کر لڑکے بھی دیتا ہے اور لڑکیاں بھی اور جس کو چاہتا ہے بانجھ بنا دیتا ہے۔ یقینا وہ علم کا بھی مالک ہے قدرت کا بھی مالک۔"

ان آیات کریمہ سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالی نے انسانوں کو جوڑوں کی صورت میں پیدا فرمایا ہے، بعض کو نر اور بعض کو مادہ پیدا فرمایا ہے۔ نر اور مادہ کے علاوہ کوئی تیسری جنس اللہ تعالی نے پیدا نہیں فرمائی، جیسا کہ حضرات مفسرین نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ حتی کہ حضرات فقہائے کرام نے خنثی، جو نر اور مادہ دونوں کے جنسی اعضاء اور علامات پر مشتمل ہوتا ہے، اس کو بھی غالب علامات کے پیش نظر، نر یا مادہ قرار دے کر، اس پر متعلقہ جنس کے احکام جاری کیے ہیں۔ بلکہ خنثی مشکل، جو مردانہ اور زنانہ دونوں طرح کی جنسی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے، اور کسی ایک جانب کو ترجیح دینے کی ظاہری وجہ بھی معلوم نہیں ہوتی، اس کے بارے میں بھی حضرات علمائے کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ خنثی مشکل اگرچہ ہمارے لیے مشکل ہے، تاہم فی الواقع وہ نر یا مادہ ہی ہوتا ہے، اس لیے شریعت مطہرہ میں نر اور مادہ کے علاوہ تیسری جنس کا کوئی تصور موجود نہیں ہے۔

یہ جان کر خوشگوار حیرت ہوتی ہے کہ حضرات مفسرین کرام کے اس دعوی کو آج سائنس درست ثابت کر چکی ہے، چنانچہ اگرچہ سابقہ ادوار میں جسمانی اعضاء اور علامات میں تعارض کی صورت میں خنثی کو کسی بنیاد پر مرد یا عورت کی جنس میں ڈالنا ممکن نہ تھا، تاہم آج کل اگر ظاہری اعضاء اور علامات سے فیصلہ نہ ہو سکے تو الٹراساونڈ اور ایم آر آئی کے ذریعے داخلی تولیدی اعضاء کو جانچا جاتا ہے، اور اس کی بنیاد پر خنثی کا فیصلہ ہو جاتا ہے کہ وہ مرد ہے یا عورت، تاہم اگر اس صورت میں بھی ابہام رہے تو پھر karyotyping کے ذریعے انسان کے جنسی کروموسومز کو جانچا جاتا ہے، جس سے خنثی کی جنس متعین ہو جاتی ہے۔

بہر حال شرعا مرد اور عورت کے علاوہ کسی تیسری جنس کا کوئی تصور موجود نہیں ہے، اسی طرح عقلی اور طبّی طور پر بھی واضح ہوا کہ انسان کی جنس مرد اور عورت میں منحصر ہے، ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسری جنس نہیں ہے، لہذا مغرب کا مرد اور عورت کے علاوہ دیگر اجناس متعارف کرانا اسلام سے متصادم تو ہے ہی، اس کے علاوہ عقل اور میڈیکل سائنس کی رو سے بھی یہ سب باطل ہیں۔ اس سلسلے میں حضرات مفسرین اور فقہائے کرام کی تصریحات ملاحظہ فرمائیں:

۱- وقوله تعالى وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى من نطفة إذا تمنى قال أبو بكر لما كان قوله الذكر والأنثى اسم للجنس استوعب الجميع وهذا يدل على أنه لا يخلوا من أن يكون ذكرا أو أنثى وأن الخنثى وإن اشتبه علينا أمره لا يخلو من أحدهما وقد قال محمد بن الحسن إن الخنثى المشكل إنما يكون ما دام صغيرا فإذا بلغ فلا بد من أن تظهر فيه علامة ذكر أو أنثى وهذه الآية تدل على صحة قوله آخر سورة النجم.[۲۰]

۲- المسألة الثالثة: القسم بالذكر والأنثى يتناول القسم بجميع ذوي الأرواح الذين هم أشرف المخلوقات، لأن كل حيوان فهو إما ذكر أو أنثى والخنثى فهو في نفسه لا بد وأن يكون إما ذكرا أو أنثى، بدليل أنه لو حلف بالطلاق، أنه لم يلق في هذا اليوم لا ذكرا ولا أنثى، وكان قد لقي خنثى فإنه يخنث في يمينه.[۲۱]

۳- والخنثى، وإن أشكل أمره عندنا فهو عند الله غير مشكل، معلوم بالذكورة أو الأنوثة، فلو حلف بالطلاق أنه لم يلق يومه ذكرا ولا أنثى، ولقد لقى خنثى مشكلا: كان حانثا، لأنه في الحقيقة إمّا ذكرا أو أنثى، وإن كان مشكلا عندنا[۲۲]

۴- فالخنثى من له آلة الرجال والنساء، والشخص الواحد لا يكون ذكرا وأنثى حقيقة، فإما أن يكون ذكرا، وإما أن يكون أنثى.[۲۳]

عن ابن عباس، قال: «لعن رسول الله ﷺ، المخنثين من الرجال [ص:١٤٤]، والمترجلات من النساء» قال: فقلت: ما المترجلات من النساء؟ قال: «المتشبهات من النساء بالرجال»[۲۴]

خنثیٰ مشکل کے لیے تغییر جنس کا مسئلہ

یہاں تک یہ بات واضح ہو چکی کہ خنثیٰ مشکل بھی خنثیٰ غیر مشکل کی طرح کوئی تیسری جنس نہیں ہے، بلکہ وہ بھی فی الواقع مرد یا عورت ہوتا ہے۔ البتہ یہاں سوال یہ ہے کہ خنثیٰ مشکل کے لیے تغییر جنس کے عنوان سے رائج آپریشن کروانا اور کسی ایک جنس کو اختیار کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں دو پہلوؤں پر غور کرنے کی ضرورت ہے، ایک یہ کہ خنثیٰ کی جنس کیا ہے؟ یعنی وہ مرد ہے، عورت ہے یا تیسری جنس ہے؟ اگر وہ تیسری جنس ہے تو ظاہر ہے ایسی صورت میں اس کے لیے اس تیسری جنس کو تبدیل کروانا تغییر جنس کے زمرے میں آئے گا، جو ظاہر ہے کہ شرعاناجائز اور حرام ہے، لیکن ابھی تفصیل سے معلوم ہوا کہ شریعت کی نظر میں اور فی الواقع خنثیٰ تیسری جنس نہیں ہے، بلکہ مرد یا عورت میں سے ایک ہی ہے۔

اس لیے اب یہ پہلو باقی رہا ہے کہ خنثیٰ مشکل کوئی تیسری جنس تو ہے نہیں، وہ بھی خنثیٰ غیر مشکل کی طرح مرد یا عورت ہی ہے۔ تو اس صورت میں خنثیٰ مشکل کے لیے کوئی ایک جنس اختیار کرنے کے لیے تغییر جنس کے نام رائج آپریشن کروانے کا حکم وہی ہے جو خنثیٰ غیر مشکل کا ہے۔ اور ابھی بتفصیل یہ عرض کیا جا چکا کہ آج کل متعدد طبّی جانچوں کے ذریعے یہ معلوم کرنا ممکن ہو گیا ہے کہ خنثیٰ مشکل کے اندر غالب جنس کی علامات کا ادراک ہو سکتا ہے، لہذا

اگر طبّی جانچوں کے ذریعے خنثیٰ مشکل کو کسی ایک جنس کے تابع قرار دیا جاتا ہے، تب تو اس کا حکم واضح ہے کہ خنثیٰ غیر مشکل کی طرح اس کے لیے بھی اسی جنس کو اختیار کرنا جائز ہے، اور اس کے لیے اس ساری تفصیل کو سامنے رکھا جائے گا جو خنثیٰ غیر مشکل کی صورت سابق میں عرض کی جاچکی ہے۔

تاہم اگر بالفرض طبّی جانچوں کے نتیجے میں خنثیٰ مشکل، مشکل ہی رہے اور کسی ایک جانب کو ترجیح دینا ممکن نہ ہو، تو ایسی صورت میں سوال باقی رہے گا کہ خنثیٰ مشکل کے لیے ایک جنس اختیار کرنا اور اس کے لیے آپریشن کروانا شرعاً جائز ہوگا یا نہیں؟ اس کے جواب میں بنیادی طور پر تغییر لخلق اللہ والا حکم متوجہ ہوگا، جس کی رو سے اسے بظاہر ناجائز کہا جائے گا، اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شرعی نقطہ نظر سے تغییر لخلق اللہ کے حکم کو قدرے تفصیل سے دیکھا جائے۔

تغییر لخلق اللہ کا مطلب

تغییر لخلق اللہ کا حکم دراصل قرآن کریم کی درج ذیل آیت کریمہ سے ماخوذ ہے:

{وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا (۱۱۹)} [۲۵]

اس آیت کریمہ میں جانور کے کان کاٹنے کو تغییر خلق اللہ کہا گیا ہے اور اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ لیکن حضرات فقہائے کرام نے اس کا حکم صرف جانوروں کے کان کاٹنے تک محدود نہیں قرار دیا ہے بلکہ اس کا مصداق عام قرار دیا ہے۔ لہذا ضرورت اس بات کی ہے کہ تغییر لخلق اللہ کا اصل مورد اور مصداق سمجھا جائے تاکہ اس کی روشنی میں خنثیٰ مشکل کا زیر بحث مسئلہ حل ہو سکے۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جانوروں کے جسم میں ہر طرح کی تبدیلی تغییر خلق اللہ کے تحت داخل نہیں ہے، کیونکہ خود فقہائے کرام نے حج کے لیے ساتھ لینے والے بدنہ کے جسم کے کسی حصہ کو کاٹنے کا ذکر کیا ہے، جس سے لوگ اسے حج کا بدنہ سمجھ کر ہاتھ نہیں لگاتے۔ تو ظاہر ہے ایسا کرنا جائز ہے اور یہ تغییر خلق اللہ میں نہیں آتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جانوروں کے جسم میں مطلق تبدیلی ممنوع نہیں ہے۔ اور نہ ہی مطلق تبدیلی تغییر خلق اللہ کے زمرے میں آتی ہے۔ تو اب سوال یہ ہے کہ پھر وہ کونسی تبدیلی ہے جو تغییر خلق اللہ کے تحت آتی ہے؟

اس کے لیے مفسرین کرام کی طرف مراجعت کی ضرورت ہے کہ انہوں نے اس کی کیا تفصیل بیان فرمائی ہے، امام طبری رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں تغییر خلق اللہ کی تفسیر میں کافی تفصیل فرمائی ہے، چنانچہ انہوں نے درج ذیل

اقوال ذکر کیے ہیں:

القول في تأويل قوله: {وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ}

قال أبو جعفر: اختلف أهل التأويل في معنى قوله:"فليغيرن خلق الله".

فقال بعضهم: معنى ذلك: ولآمرنهم فليغيرن خلق الله من البهائم، بإخصائهم إياها. (١)

*ذكر من قال ذلك:

١٠٤٤٨- حدثنا محمد بن بشار قال، حدثنا عبد الرحمن قال، حدثنا حماد بن سلمة، عن عمار بن أبي عمار، عن ابن عباس: أنه كره الإخصاء وقال: فيه نزلت:"ولآمرنهم فليغِّيرُن خلقَ الله".

١٠٤٤٩- حدثنا ابن بشار قال، حدثنا عبد الله بن داود قال: حدثنا أبو جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أنس: أنه كره الإخصاء وقال: فيه نزلت:"ولآمرنهم فليغيرن خلق الله".

١٠٤٥٠- حدثنا ابن وكيع قال، حدثنا أبي، عن أبي جعفر، عن الربيع بن أنس، عن أنس بن مالك قال: هو الإخصاء، يعني قول الله:"ولآمرنهم فليغيّرن خلق الله"----------

١٠٤٥٣- حدثنا الحسن بن يحيى قال، أخبرنا عبد الرزاق قال، أخبرنا جعفر بن سليمان قال، أخبرني شبيل: أنه سمع شهر بن حوشب قرأ هذه الآية:"فليغيرن خلق الله"، قالالخِصَاء، قال: فأمرت أبا التَّيَّاح فسأل الحسن عن خِصَاء الغنم، فقال: لا بأس به. (١)

١٠٤٥٤- حدثنا الحسن قال، أخبرنا عبد الرزاق قال، حدثنا عمي وهب بن نافع، عن القاسم بن أبي بزة قال: أمرني مجاهد أن أسأل عكرمة عن قوله:"فليغيرن خلق الله"، فسألته، فقال: هو الخصاء.

١٠٤٥٥- حدثنا ابن وكيع قال، حدثني أبي، عن عبد الجبار بن ورد، عن القاسم بن أبي بزة قال، قال لي مجاهد: سل عنها عكرمة:"ولآمرنهم فليغيرن خلق الله"، فسألته فقال: الإخصاء= قال مجاهد: ما له، لعنة الله! فوالله لقد علم أنه غير الإخصاء= ثم قال: سله، فسألته فقال عكرمة: ألم تسمع إلى قول الله تبارك وتعالى: (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ)٢٦

یعنی بعض حضرات نے اس کا مصداق ''اختصاء'' یعنی خصی ہونے کو قرار دیا ہے اور اس پر مندرجہ بالا روایات سے استدلال کیا ہے جس میں آیت کریمہ کا شان نزول اسی کو قرار دیا گیا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ تغییر خلق اللہ کا مصداق ''دین اللہ'' کی تبدیلی ہے،ان حضرات نے ان روایات سے استدلال کیا ہے:

وقال آخرون: معنى ذلك: ولآمرنهم فليغيرن دينَ الله.

*ذكر من قال ذلك:

١٠٤٦٣- حدثني المثنى قال، حدثنا عبد الله بن صالح قال، حدثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس قوله:"ولآمرنهم فليغيرن خلق الله"، قال: دين الله.

١٠٤٦٤- حدثنا ابن بشار قال، حدثنا عبد الرحمن وأبو أحمد قالا حدثنا سفيان، عن قيس بن مسلم، عن إبراهيم:"ولآمرنهم فليغيرن خلق الله"، قال: دين الله.

١٠٤٦٥- حدثنا ابن بشار قال، حدثنا يحيى بن سعيد قال، حدثنا سفيان قال، حدثني قيس بن مسلم، عن إبراهيم، مثله.

١٠٤٦٦- حدثنا أبو كريب قال، حدثنا أبو نعيم، عن سفيان، عن قيس بن مسلم، عن إبراهيم، مثله.

١٠٤٦٧- حدثنا ابن حميد قال، حدثنا جرير، عن مغيرة، عن إبراهيم، مثله.

١٠٤٦٨- حدثنا الحسن بن يحيى قال، أخبرنا عبد الرزاق قال، حدثنا عمي، عن القاسم بن أبي بزة قال، أخبرت مجاهدًا بقول عكرمة في قوله:"فليغيرن خلق الله"، قال: دين الله.

١٠٤٦٩- حدثني المثنى قال، حدثنا مسلم بن إبراهيم قال، حدثنا هارون النحوي قال، حدثنا مطر الوراق قال: ذكرت لمجاهد قول عكرمة في قوله: "فليغيرن خلق الله"، فقال: كذب العبْدُ! "ولآمرنهم فليغيرن خلق الله"، قال: دين الله. (١)

١٠٤٧٠- حدثنا ابن وكيع وعمرو بن علي قالا حدثنا أبو معاوية، عن ابن جريج، عن القاسم بن أبي بزة، عن مجاهد وعكرمة قالا دين الله.

١٠٤٧١- حدثنا ابن وكيع قال، حدثنا المحاربي وحفص، عن ليث، عن مجاهد قال: دين الله. ثم قرأ: (ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) ، [سورة الروم: ٣٠] .



١٠٤٧٢- حدثنا محمد بن عمرو وعمرو بن علي قالا حدثنا أبو عاصم، عن عيسى، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد في قوله:"فليغيرن خلق الله"، قال: الفطرة دين الله.

١٠٤٧٣- حدثني المثنى قال، حدثنا أبو حذيفة قال، حدثنا شبل، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد:"فليغيرن خلق الله"، قال: الفطرة، الدين.

١٠٤٧٤- حدثنا القاسم قال، حدثنا الحسين قال، حدثني حجاج قال، قال ابن جريج، أخبرني عبد الله بن كثير: أنه سمع مجاهدًا يقول:"ولآمرنهم فليغيرن خلق الله"، قال: دين الله.

١٠٤٧٥- حدثنا بشر بن معاذ قال، حدثنا يزيد قال، حدثنا سعيد، عن قتادة:"ولآمرنهم فليغيرن خلق الله"، أي: دين الله، في قول الحسن وقتادة.

١٠٤٧٦- حدثنا الحسن بن يحيى قال، أخبرنا عبد الرزاق قال، أخبرنا معمر، عن قتادة في قوله:"فليغيرن خلق الله"، قال: دين الله.

١٠٤٧٧- حدثني المثنى قال، حدثنا إسحاق قال، حدثنا إسماعيل بن عبد الملك، عن عثمان بن الأسود، عن القاسم بن أبي بزة في قوله:"فليغيرن خلق الله"، قال: دين الله.[٢٧]

تیسرا قول یہ ہے کہ تغییر خلق اللہ سے مراد"وشم "ہے، اس قول کے دلائل درج ذیل ہیں:

وقال آخرون: معنى ذلك:"ولآمرنهم فليغيرن خلق الله" بالوشم.

*ذكر من قال ذلك:

١٠٤٨٣- حدثنا عمرو بن علي قال، حدثنا عبد الرحمن بن مهدي قال،تفسير الطبري = جامع البيان ت شاكر (٩/ ٢٢١)

حدثنا حماد بن سلمة، عن يونس، عن الحسن في قوله:"ولآمرنهم فليغيرن خلق الله"، قال: الوشْم.

١٠٤٨٤- حدثنا ابن وكيع قال، حدثنا يزيد، عن نوح بن قيس، عن خالد بن قيس، عن الحسن:"فليغيرن خلق الله"، قال: الوشم. (١)

١٠٤٨٥- حدثنا القاسم قال، حدثنا الحسين قال، حدثني هشيم قال، أخبرنا يونس بن عبيد أو غيره، عن الحسن:"فليغيرن خلق الله"، قال: الوشم.

١٠٤٨٦- حدثنا أحمد بن حازم قال، حدثنا أبو نعيم قال، حدثنا أبو هلال

الراسبي قال: سأل رجل الحسنَ: ما تقول في امرأة قَشَرت وجهها؟ قال: ما لها، لعنها الله! غَيَّرت خلقَ الله! (٢)

١٠٤٨٧- حدثني أبو السائب قال، حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن إبراهيم قال: قال عبد الله: لعن الله المُتَفَلِّجات والمُتَنَمِّصات والمُسْتَوْشِمَات المغَيِّرات خلق الله.

١٠٤٨٨- حدثنا محمد بن بشار قال، حدثنا عبد الرحمن قال، حدثنا سفيان، عن منصور، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله قال: لعن الله الوَاشِرَات والمُسْتَوْشِمَات والمُتَنَمِّصات والمُتَفَلِّجات للحسن المغَيِّرات خلق الله.٢٨

آگے جا کر امام طبری فرماتے ہیں کہ ان سب میں ''دین اللہ'' والے قول کو ترجیح حاصل ہے اور فرماتے ہیں کہ باقی تمام اقوال اس معنی کو شامل ہیں کیونکہ وہ سب گناہ کے معنی میں ہیں جو دین کے مناہی کے تحت آتے ہیں:

قال أبو جعفر: وأولى الأقوال بالصواب في تأويل ذلك، قولُ من قال: معناه:"ولآمرنهم فليغيرن خلق الله"، قال: دين الله. وذلك لدلالة الآية الأخرى على أن ذلك معناه، وهي قوله: (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) ، [سورة الروم: ٣٠] .

وإذا كان ذلك معناه، دخل في ذلك فعل كل ما نهى الله عنه: من خِصَاءِ ما لا يجوز خصاؤه، ووشم ما نهى عن وشمه وَوشْرِه، وغير ذلك من المعاصي= ودخل فيه ترك كلِّ ما أمر الله به. لأن الشيطان لا شك أنه يدعو إلى جميع معاصي الله وينهى عن جميع طاعته. فذلك معنى أمره نصيبَه المفروضَ من عباد الله، بتغيير ما خلق الله من دينه.[٢٩]

امام بغوی رحمہ اللہ نے تغییر خلق اللہ کی تفسیر میں درج ذیل اقوال ذکر کیے ہیں:

وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذانَ الْأَنْعامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَالْحَسَنُ ومجاهد وقتادة وَسَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَالضَّحَّاكُ: يَعْنِي دِينَ اللَّهِ، نَظِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى:

لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ [الرُّومِ: ٣٠] أَيْ: لِدِينِ اللَّهِ، يُرِيدُ وَضْعَ اللَّهِ فِي الدِّينِ بِتَحْلِيلِ الْحَرَامِ وَتَحْرِيمِ الْحَلَالِ، وَقَالَ عِكْرِمَةُ وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ: فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ بِالْخِصَاءِ وَالْوَشْمِ وَقَطْعِ الْآذَانِ حَتَّى حَرَّمَ بَعْضُهُمُ الْخِصَاءَ وَجَوَّزَهُ بَعْضُهُمْ فِي الْبَهَائِمِ، لِأَنَّ فِيهِ غَرَضًا ظَاهِرًا، وَقِيلَ: تَغْيِيرُ خَلْقِ اللَّهِ هُوَ أَنَّ اللَّهَ

تَعَالَى خَلَقَ الْأَنْعَامَ لِلرُّكُوبِ وَالْأَكْلِ فَحَرَّمُوهَا، وَخَلَقَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالْأَحْجَارَ لِمَنْفَعَةِ الْعِبَادِ فَعَبَدُوهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ، وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَيْ: رَبًّا يُطِيعُهُ، فَقَدْ خَسِرَ خُسْراناً مُبِيناً۔[۳۰]

تقریبا یہی اقوال متعدد دیگر حضرات مفسرین نے بھی ذکر کیے ہیں۔امام ابن عطیہ رحمہ اللہ نے بھی یہی تمام اقوال اور روایات ذکر کرنے کے بعد بڑی اہم بات فرمائی ہے جو تغییر خلق اللہ کے مفہوم کے لیے ایک ضابط کلی کی حیثیت رکھتی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

وملاك تفسير هذه الآية: أن كل تغيير ضار فهو في الآية، وكل تغيير نافع فهو مباح،[۳۱]

یعنی ہر وہ تغییر جو ضرر رساں ہو اور کسی منفعت کا ذریعہ نہ ہو تو وہ تغیر خلق اللہ میں داخل ہے اور ناجائز ہے، جبکہ ہر وہ تغییر جو نافع ہو وہ اس میں داخل نہیں۔اس توجیہ پر سارے اقوال میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے اور اس توجیہ پر آیت کا ایک کلی مصداق بھی متعین ہو جاتا ہے جس سے احکام کی تعیین میں آسانی ہو جاتی ہے۔

اس توجیہ پر دیکھا جائے تو ہمارا زیر بحث مسئلہ بآسانی حل ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کی رو سے کوئی مفید اور نافع تبدیلی جائز ہے،اور ظاہر ہے کہ خنثیٰ مشکل کے لیے ایک جنس اختیار کرنا نافع ہی ہے، کیونکہ اس کے بعد وہ ایک کامل جنس والے انسان کی طرح عزت کی زندگی گزار سکتا ہے،اور متعدد سماجی مشکلات سے بچ کر عزت کی زندگی گزار سکتا ہے۔اس لیے اس تفصیل کی روشنی میں خنثیٰ مشکل کے لیے کوئی ایک جنس اختیار کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم

حواشی وحوالہ جات

(۱) Psychiatry.org - What is Gender Dysphoria?

(۲) https://www.unfe.org/wp-content/uploads/۲۰۱۷/۰۵/UNFE-Transgender.pdf

(۳) (وقد خنث) الرجل (كفرح) خنثا، فهو خنث.(وتخنث) في كلامه.وتخنث الرجل: فعل فعل المخنث.(تاج العروس (۵/ ۲٤۰))و خنَّثَ يُخنِّث، تخنيثًا، فهو مخنِّث، والمفعول مخنَّث، خنَّث فلانًا: صيَّره خَنِثًا، أظهره بمظهر النساء، • خنَّث كلامَه: ألانه تشبُّها بكلام النِّساء "يُخنِّث حديثَه تملُّقًا وتذلُّلاً"(أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب القاهرة، ۱/ ۷۰۰)

(٤) **فیروز اللغات**،ص:۱۴۶۰

(۵) أحمد بن حنبل، **مسند أحمد** مخرجا، مؤسسة الرسالة ٤/ ۱٤۳

(٦) لجنة العلماء، **الفتاوى الهندية**، دار الفكر ، ٦/ ٤۳۷

(۷) لجنة العلماء، **مجلة المجمع الفقهي الإسلامي**، المجلد السادس، ص ۳۵۳

(۸) تخريج الحديث

عن ابن عباس ، أن رسول الله ﷺ سئل عن مولود ولد ، له قبل وذكر ، من أين يورث ؟ فقال النبی ﷺ : « يورث من حيث يبول » . الحديث رواه ابن عدي في الكامل (۳/۲۴۹) من حديث أبي يوسف القاضي ، عن الكلبي ، عن أبي صالح ، عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ ، وعده من منكرات الكلبي ، ومن طريقه رواه البيهقي في السنن (٦/٤٢٨) ، وقال : الكلبي لا يحتج به ، وأخرجه ابن عدي ، أيضا (۳/۲۴۹) عن سليمان بن عمرو النخعي ، عن الكلبي به ، ثم قال : وأجمعوا على أن سليمان بن عمرو النخعي يضع الحديث . وأورده المحدث عبد الحق الإشبيلي في " الأحكام " (۳/۳۳۲) : من جهة ابن عدي ، وقال : إسناده من أضعف إسناد يكون ، . ورواه ابن الجوزي في " الموضوعات " (۳/۲۳۰) : من جهة ابن عدي ، وقال : هذا حديث لا يصح ، وقد اجتمع فيه كذابون : سليمان النخعي، والكلبي، وأبو صالح . ، والحديث أورده الحافظ ابن حجر في " التلخيص " (۱/۳۵۴) وقال : وأخرجه ابن الجوزي في الموضوعات ، ويغني عن هذا الحديث الاحتجاج في هذه المسألة بالإجماع ، فقد نقله ابن المنذر وغيره ، وقد روى ابن أبي شيبة وعبد الرزاق هذا عن علي أنه ورث خنثى من حيث يبول ، إسناده صحيح . وقال العلامة العيني في " البناية شرح الهداية " (۱۳ / ۵۲۹) : قلت : أبو يوسف إمام مجتهد ثقة كيف يروي عن الكلبي مع علمه بأنه لا يحتج به ، ولو لم يعلم أنه ثقة لما روى عنه . وقد أيده أيضا ما روي عن علي ﷺ۔

(۹) مسلم بن حجاج، **صحيح مسلم**، دارالكتب العلمية، ٤/ ۲۰۳۷

(۱۰) الدكتور محمد على البار، **خلق الإنسان بين الطب والقرآن**، مكتبة الرياض الحديثة، ۳۰۲

(۱۱) لجنة العلماء، **مجلة المجمع الفقهي الإسلامي**، المجلد السادس:۳۵۵

(۱۲) الخصكفي، علاء الدين محمد بن علي، **الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار**، دار الفكر-بيروت ص۷۵۱

(۱۳) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية ص: ۲٤۲

(۱٤) النساء: ۱۱۹

(۱۵) **صحيح مسلم**، ۲/ ۱۰۲۲

(۱٦) البخاري، محمد بن اسماعيل، **صحيح البخاري**، دارالكتب العلمية ۸/ ۱۷۱

(۱۷) **اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء** ٤٤/۲۵

(۱۸) النَّبَإِ:۸

(۱۹) الشورى: ٤۹، ۵۰

(۲۰) الجصاص ، أحمد بن علي الرازي أبو بكر، **أحكام القرآن** ت قمحاوي، دار إحياء التراث العربي ۵/ ۲۹۸

(۲۱) فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي، **مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير**، دار الكتب العلمية ۳۱/ ۱۸۲

(۲۲) جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، دار الكتاب العربي ٤/ ۷٦۲

(۲۳) علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار الكتب العلمية ۷ / ۳۲۷

(٢٤) **مسند أحمد** مخرجا ٤/ ١٤٣

(٢٥) النساء: ١١٩

(٢٦)محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري تفسير الطبري = **جامع البيان** ت شاكر، مؤسسة الرسالة ٩/ ٢١٥

(٢٧) تفسير الطبري = **جامع البيان** ت شاكر ٩/ ٢١٨

(٢٨) تفسير الطبري = **جامع البيان** ت شاكر ٩/ ٢٢٠

(٢٩) تفسير الطبري = **جامع البيان** ت شاكر ٩/ ٢٢٢

(٣٠) أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، **تفسير البغوي** - إحياء التراث ١/ ٧٠٣

(٣١) أبو بكر غالب بن عطية الأندلسی، تفسير ابن عطية = **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، دارالكتب العلمية ٢/ ١١٥



* مشرف بیگ اشرف





صنف و جنس اور اس میں تغیر

(پہلی قسط)

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا۔[1]

مفہوم: اے لوگو! اپنے پروردگار سے ڈرو (اور اس کا خیال اپنے دل میں رکھو) جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور اس ایک جان سے اس کا جوڑا بنایا اور ان دونوں (یعنی جوڑے) سے کئی مرد و زن پھیلا دیے!

آپ فیروز اللغات کھول کے "جنس" کے مادے کے تحت دیے گئے معانی شمار کیجیے تو اس میں آپ کو یہ الفاظ ملیں گے: "ذات، نوع، صنف، جماعت" اور اگر آپ صفحے پلٹاتے ہوئے "صنف" کے مادے کے تحت مذکور الفاظ تک پہنچیں تو آپ کو یہ الفاظ ملیں گے: "نوع، جنس، قسم"۔

جنس، نوع و صنف یہ سب الفاظ ہماری زبان میں ایک ہی معنے کے لیے برتے گئے ہیں۔ اس میں آپ کو کوئی ایسا فرق نہیں ملے گا کہ ان میں سے ایک انسانی کی جسمانی خصائص کی طرف اشارہ ہے اور دوسرا اس کے سماجی مظاہر کی طرف۔

اسی طرح، انگریزی زبان میں gender and sex دونوں کلمات کو ۱۹۵۰ تک ایک ہی شمار کیا جاتا تھا۔ لیکن اسی صدی میں جنسی انقلاب آیا اور اس کے جلو میں، ان دونوں میں فرق ہونا شروع ہوا۔ اس فرق میں بنیادی عنصر یہ تھا کہ "جنس" انسان کے جسمانی خصائص سے وابستہ ہے جو مختلف معاشروں کے لحاظ سے بدلتے نہیں جب کہ "صنف" اس جنس سے وابستہ سماجی رویوں، مفروضوں و اعراف سے عبارت ہے جو مختلف سماجوں میں جدا جدا ہو سکتے ہیں۔ اس میں لباس، زبان کا استعمال، پیشوں کی تقسیم (کہ کون سے پیشے سے مرد وابستہ ہوتے ہیں اور کون سے پیشے زنانہ

*پی ایچ ڈی ریسرچ اسکالر، جامعہ کراچی



شمار ہوتے ہیں) وغیرہ شامل ہیں۔

ذیل میں ہم اس جاری بحث کو شریعت اسلامی کے قواعد، کتاب، سنت، عمل صحابہ اور امت کے اہل اجتہاد کے تناظر میں پیش کریں گے۔اور جنس وصنف کے حوالے سے شرعی قواعد واضح کیے جائیں گے۔ساتھ ساتھ، علم جینیات ونفسیات میں موجود ان تصورات کے ساتھ موازنہ کیا جائے گا۔

اس گفتگو میں مندرجہ ذیل سوالات زیر بحث ہوں گے:

۱-اسلام کا تصور جنس کیا ہے؟ نیز اسلامی شریعت میں اس کی تعیین کا معیار کیا ہے؟

۲-اسلام اشیا اور کائناتی مظاہر سے معنویت کیسے وابستہ کرتا ہے؟ نیز کیا اشیا کی تعیین شریعت کا موضوع ہے؟

۳-خنثی کسے کہتے ہیں؟ نیز خنثی مرد ہے یا زن یا تیسری جنس؟ خنثی اور Intersex میں کیا تعلق ہے؟

۴-علم جینیات جنس کو کیسے دیکھتا ہے؟

۵-نفسیات کی بنیاد پر انسانی جنس ونوع کے تعلق کو کیسے دیکھا جاتا ہے؟ نیز کیا انسانی نفسیات فقہ و قانون کی بنیاد بننے کے لیے کافی ہے؟

۶خنثی کے تفصیلی احکام کیا ہے؟

۷-خنثی مشکل کسے کہتے ہیں؟ اور اس کے کیا احکام ہیں؟

۸-تبدیلی جنس کا کیا حکم ہے؟ کیا اعصا کی تبدیلی، یا شعور کے بدلنے یا ہارمونز کے تغیر سے جنس بدل جاتی ہے؟ کسی انسان کے مرد یا زن ثابت ہو جانے کے بعد، اس طرح کی تبدیلی کا کیا حکم ہے؟ نیز اس طرح کے اقدام کا شرعی حکم کیا ہے؟

۹-کیا جنس کے اصول کا اطلاق غیر مسلم اور ذمی پر بھی ہوگا؟

۱۰-ٹرانس جینڈرز کے ساتھ ہمارا رویہ کیا ہونا چاہیے؟ سیرت طیبہ میں مسلمان ٹرانس جینڈرز کے لیے کیا رہنمائی موجود ہے؟

صنف و جنس شرعی نقطہ نگاہ سے

قاعدہ: جنس دو ہی ہیں اور باہمی جدا جدا ہیں:

جنس سے متعلق اسلام جو پہلا قاعدہ طے کرتا ہے وہ یہ کہ جنس دو ہی ہیں اور یہ ایک دوئی پر مبنی تصور ہے جسے

Sex/Gender Binary سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ کوئی رنگوں کی طرح نہیں کہ ایک رنگ کا جھکاؤ دوسری طرف ہو سکتا ہے۔ جیسے عنابی یعنی سیاہی مائل سرخ رنگ کہ نہ اسے پورے طرح سیاہ کہہ سکتے ہیں نہ سرخ۔ اس لیے، اسلامی شریعت کے ہاں جنس (اور صنف) دوٹوک انداز سے دو ہی ہیں، نیز ان میں نوع کا فرق ہے، درجات کا نہیں۔ اس امر پر امت کے علما کا اجماع ہے۔

قرآن مجید کی متفرق آیات میں اس امر کا تذکرہ ہے کہ اللہ تعالی نے انسان کو "نر و مادہ" (الذکر والانثی) میں تقسیم کیا ہے۔ اس کی ایک مثال سورۃ النجم کی ہے۔ آیت پر غور کیجیے:

وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوۡجَيۡنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰ مِن نُّطۡفَةٍ إِذَا تُمۡنَىٰ۔[۲]

ترجمہ: (کیا انہیں موسیٰ و ابراہیم کے صحیفوں میں موجود باتوں کی خبر نہیں کہ جس میں سے یہ بھی ہے) کہ اس نے مرد و زن کو نطفے سے پیدا کیا جب وہ ٹپکتا ہے۔

مشہور حنفی مجتہد علامہ جصاص رازی اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

۱- اس آیت میں اللہ تعالی نے واضح فرمادیا کہ جنس دو ہی ہیں: نر و مادہ اور کوئی بھی انسان نر ہے یا مادہ۔

۲- جہاں تک خنثیٰ مشکل کا تعلق ہے، اس کا معاملہ اگرچہ ہمارے اوپر واضح نہیں۔ تاہم وہ بھی ان دو میں سے ایک ہے۔

یہاں "خنثیٰ مشکل" کی اصطلاح استعمال ہوئی اس سے مراد وہ خنثیٰ (Intersex) ہے جس میں اعضائے تناسل دونوں ہوں اور اس کا فیصلہ کرنا مشکل ہو جائے۔ اس سے واضح ہوا کہ خنثیٰ بھی شریعت کی نگاہ میں مرد ہے یا عورت۔ (اس پر مزید تفصیل بعد آئے گی۔)

۳- نیز احناف نے خاص طور سے، اس طرف اشارہ کیا ہے کہ کسی کی جنس میں اشتباہ اس کے بچپن تک ہی رہتا ہے۔ بالغ ہونے کے بعد یہ دور ہو جاتا ہے۔ یہ خنثیٰ برادری سے متعلق ایک اہم اصول ہے۔ جس کی طرف اس گفتگو کے اخیر میں آئیں گے۔

علامہ فرماتے ہیں:

«لما كان قوله: {الذكر والأنثى} اسما للجنسين استوعب الجميع، وهذا يدل على أنه لا يخلو من أن يكون ذكرا أو أنثى، وأن الخنثى وإن اشتبه علينا أمره لا يخلو من أحدهما؛ وقد قال محمد بن الحسن: إن الخنثى المشكل إنما يكون ما

دام صغيرا فإذا بلغ فلا بد من أن تظهر فيه علامة ذكر أو أنثى. وهذه الآية تدل على صحة قوله»[۳]

مفہوم: چونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: "نر و مادہ" دو جنسوں کے لیے ہے، اس لیے اس میں سب کے سب انسانی افراد آ گئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسان نر یا مادہ، نیز خنثیٰ کا معاملہ اگرچہ ہم پر واضح نہیں، تاہم وہ بھی نر یا مادہ ہی ہے۔ امام محمد کا کہنا ہے کہ خنثیٰ مشکل صرف بچپن تک ہے۔ جو خنثیٰ بالغ ہو جائے، تو نر یا مادے کی کوئی نہ کوئی ایسی علامت ضرور نمودار ہوتی ہے (جس کی بنا پر فیصلہ ہو جاتا ہے)۔ یہ آیت ان کی اس رائے کی تائید کرتی ہے۔

اسی طرح، سورۃ النساء کی پہلی آیت بھی اس شرعی قاعدے کو واضح کرتی ہے جسے ہمارے ہاں نکاح خواں نکاح کے خطبے میں عام طور سے پڑھتے ہیں اور اس حقیقت کا اعلان ہر نکاح کے ساتھ کیا جاتا ہے:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ۔[۴]

ترجمہ: اے لوگو! اپنے پروردگار سے ڈرو (اور اس کا خیال اپنے دل میں رکھو) جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور اس ایک جان سے اس کا جوڑا بنایا اور ان دونوں (یعنی جوڑے) سے کئی مرد و زن پھیلا دیے!

مشہور مالکی مجتہد و مفسر اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان جنس دو ہی ہیں۔ نیز "خنثیٰ" کوئی جداگاہ جنس نہیں۔ بلکہ چونکہ وہ انسان ہے، اس لیے اسے مرد و زن میں سے کسی ایک ہی طرف لوٹایا جائے گا۔ اور کسی ایک جنس سے جوڑنے میں اعضا کا اعتبار کیا جائے گا۔ وہ فرماتے ہیں:

حصر ذريتهما في نوعين، فاقتضى أن الخنثى ليس بنوع، لكن له حقيقة ترده إلى هذين النوعين وهي الآدمية فيلحق بأحدهما۔[۵]

ترجمہ: اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے انسانی جنس کو دو میں بند کر دیا۔ پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ خنثیٰ کوئی مستقل نوع نہیں۔ بلکہ اس میں حقیقت آدمیت پائی جاتی ہے جو اسے کسی ایک جنس کی طرف پھیر دیتی ہے اور اس طرح، اس کا الحاق کسی ایک سے کیا جائے گا۔ ۱۲

ان آیات میں یہ قاعدہ کس طرح گندھا ہوا ہے اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ مشہور حنفی فقیہ علامہ ابن عابدین شامی اس پر نقل کرتے ہیں:

»أن الله تعالى خلق بني آدم ذكورا وإناثا ... وقد بين حكم كل واحد منهما ولم يبين حكم من هو ذكر وأنثى، فدل على أنه لا يجتمع الوصفان في شخص واحد، وكيف وبينهما مضادة «[6]

مفہوم: اللہ تعالی نے بنی انسان کو نر و مادہ پیدا کیا ہے ... اور ہر ایک کے حکم جداگانہ بیان کیے لیکن اس کا حکم نہیں بیان کیا جو نر و مادہ ہو۔ پس یہ دلیل ہے کہ کوئی ایک انسان ایک وقت میں نر و مادہ نہیں ہو سکتا۔ اور ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ ان کے بیچ میں تضاد ہے۔ ۱۲

خنثی وجودی سطح پر مرد یا عورت ہی ہے تاہم ہمارا علم اس کی دریافت سے، وقتی طور سے، قاصر رہتا ہے۔ اور ایسا ہونا بھی دراصل اللہ تعالی کی قدرت کا اظہار ہے۔ انسان کو اللہ تعالی نے بہت محدود علم دیا جس سے وہ اپنی زندگی گزارنے کے لیے مرد و زن میں فرق کر لیتا ہے۔ تاہم چونکہ علم محدود ہے، اس لیے انسان کے سامنے چیلنجز آتے رہتے ہیں جہاں اس کا علم بے بسی محسوس کرتا ہے اور اگر اس کا عقیدہ درست ہو، تو وہ اللہ تعالی کے اس فرمان کی معنویت محسوس کرتا ہے جو اس موقع پر کہا گیا جب روح سے متعلق سوال ہوا:

وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا۔[7]

ترجمہ: تمہیں انتہائی کم علم دیا گیا ہے!

اس اصول سے ہمیں مزید دو قواعد ملے جن کا تذکرہ مناسب ہے۔

علامہ قرطبیؒ نے فرمایا کہ انسان میں "آدمیت" کی وجہ سے وہ کسی ایک جنس ہی پر ہو گا۔ اس سے یہ اندازہ ہوا کہ انسان جس طرح جانداروں میں اپنی نوع (Species) لے کر پیدا ہوتا ہے کہ وہ "انسان" ہے، "چڑیا" نہیں۔ اسی طرح، وہ اپنی "جنس" بھی لے کر اس دنیا میں آتا ہے اور "جنس" کوئی ایسا تصور نہیں جسے انسان اپنی خواہش اور اندرونی احساس کی بنا پر بدل ڈالے۔ اگر کوئی انسان یہ کہے کہ وہ "انسان" نہیں بلکہ گھوڑا ہے یا اس کا "خاندان سگان" سے تعلق ہے، تو ظاہر ہے کہ معاشرہ اس پر سے انسان کے قانون کا اطلاق چھوڑ نہیں دے گا۔

اس سے ہمیں یہ قاعدہ ملا: **انسانی جنس ناقابل تغیر ہے۔ اسے دریافت کرنے میں اشکال ہو سکتا ہے لیکن اسے دریافت کر کے بدلا نہیں جا سکتا۔**

چونکہ مذکورہ بالا قاعدہ قانون شریعت میں ایک "تسلیم شدہ حقیقت وامر واقعہ" ہے، اس لیے یہ اصول مسلمان معاشروں میں رہنے والے ذمیوں پر بھی ایسے ہی عائد ہو گا جیسے مسلمانوں پر ہوتا ہے۔ بلکہ میں آگے بڑھ کر یہ کہوں گا کہ

جنگ کے دوران میں جن امور کا تعلق انسانی جنس کے ساتھ ہے اس کا فیصلہ بھی اسی اصول پر ہو گا۔ جیسے ان عورتوں کو قتل نہیں کیا جائے گا جو جنگجو نہیں۔ چناچہ مثلا اگر کوئی عیسائی مرد اپنے آپ کو عورت قرار دے، تو ایک مسلمان معاشرے کے لیے وہ مرد ہی رہے گا (قطع نظر اس بات سے کہ وہ اپنے ذاتی دینی معاملات میں کیا کرتا ہے)۔

قاعدہ: جنس کا قانون جس طرح مسلمان پر لاگو ہوتا ہے اسی طرح ذمی پر لاگو ہوتا ہے۔

اشیا اور ان میں قدر اسلامی شریعت کی روشنی میں

فقہا کے ہاں جنس کا تعین انسان کی ظاہری ساخت و اعضا اور زیادہ صحیح الفاظ میں، نظام تولید سے وابستہ اعضا سے کیا جاتا ہے۔ اور اس پر اور خنثی پر ہم ایک ہی عنوان کے تحت گفتگو کریں گے۔ لیکن اس سے پہلے اس امر پر روشنی ڈالنا ضروری ہے کہ شریعت ایک قدر پر مبنی نظام ہے جبکہ سائنس اور طبعی علوم، قدر سے عاری، کم از کم، اپنے اعلان میں۔ اس لیے، جنس کی تعیین پر گفتگو سے پہلے شریعت کے اس پہلو گفتگو ضروری ہے۔

شریعت کا اشیا اور وقائع کی حدبندی کرنا:

فقہ ایک مقاصد پر مبنی (Purpose Drive) انسانی سرگرمی ہے۔ وہ کچھ امور کو ایک واقع (فیکٹ) کے طور پر لیتی ہے اور اس پر حکم عائد کرتی ہے اور وہی "حکم شرعی" ہی اصل میں "قانون" ہے۔

اس لیے، اسلامی شریعت پہلے یہ طے کرتی ہے کہ "واقع" کیا ہے اور پھر اس کا "حکم / قانون"۔ مثلا یہ جملہ دیکھیے:

"عاقل بالغ پر نماز فرض ہے"۔

واقع: عاقل بالغ ہونا

حکم / قانون: نماز کی فرضیت

شریعت کا کام صرف یہ بتانا نہیں کہ نماز فرض ہے، بلکہ شریعت یہ بھی طے کرتی ہے کہ "عاقل بالغ" کون ہے۔ اسے ہمیشہ انسانی اجتہاد پر نہیں چھوڑتی۔ اسے ایک مثال سے سمجھیے:

شریعت کے ہاں بلوغت کے کچھ معیار ہیں جنہیں ذیل میں دیا جاتا ہے:

۱۔ شریعت نے ایک کم از کم عمر مقرر کی ہے کہ اس سے پہلے انسان کو بالغ تصور نہیں کیا جا سکتا۔ (فقہ حنفی میں، لڑکے کے لیے بارہ اور لڑکی کے لیے نو سال ہے۔)

۲-شریعت نے زیادہ سے زیادہ عمر مقرر کی ہے کہ اس کے بعد، انسان کو نابالغ نہیں تصور کیا جاسکتا۔ (جیسے حنفی فقہ میں امام ابو یوسف کے مطابق یہ عمر مرد و عورت دونوں میں پندرہ سال ہے اور اس پر فتوی دیا جاتا ہے۔)

۳-ان دو حدود کے درمیان میں، شریعت نے کچھ امور طے کیے ہیں کہ اگر وہ پائے جائیں تو انسان بالغ شمار ہو گا:

۱. احتلام ہونا
۲. جاگتے میں انزال ہو جانا
۳. حیض آجانا (لڑکی کو)
۴. قرار حمل (فرض کریں کہ لڑکی کے ساتھ کسی نے تعلق قائم کیا، قطع نظر اس بات سے کہ وہ درست تھا یا نہیں، اور وہ امید سے ہو گئی، تو اس بندے کو سزا دیں یا نہ دیں، لیکن وہ بالغ شمار ہو گی۔)
۵. لڑکے کا کسی کو حامل کر دینا۔[۸]

واضح رہے کہ یہاں یہ مقصود نہیں ہے کہ کوئی رائے غلط ہو یا درست ہو کیونکہ یہ اجتہادی معاملات ہے اور ان میں ایک سے زیادہ رائے کا امکان ہے۔ مقصود یہ ہے کہ فقہا کی نگاہ میں شریعت یہ امور بھی طے کرتی ہے، ہمیشہ اسے لوگوں پر نہیں چھوڑ دیتی۔

اسی طرح، شریعت کے ہاں اسباب کی بحث دیکھ لیجیے۔ مثلاً:

"بیت اللہ کا حج مسلمان پر فرض ہے"

سبب: بیت اللہ

حکم/قانون: فرضیت

کعبہ شریف حج کی فرضیت کا سبب ہے۔ اور چونکہ وہ ایک ہی ہے اس لیے انسان پر زندگی میں ایک مرتبہ حج فرض ہوتا ہے۔ لیکن اگر کوئی بندہ مثلاً پاکستان میں کعبہ بنالے اور فرض کریں کہ جم غفیر اسے کعبہ تسلیم کرنے لگے، تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ شریعت کا اصل مقصود "حکم و قانون" بنانا ہے اور "سبب و محل" وغیرہ میں اس نے معاملات کو لوگوں کے عرف پر چھوڑ دیا ہے، اس لیے اب لوگوں پر دو حج فرض ہوں گے یا انسان کو اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس پر بھی قادر ہو اس کا حج کرے (اس توجیہ کے ساتھ کہ اصلی کعبہ اور بعد والا کعبہ علی سبیل البدلیت سبب بن رہے ہیں جیسے اگر طواف میں کوئی جنایت ہو تو اس پر اس کا اعادہ ہے۔ تاہم اگر وہ دم دے دے، تو اعادہ نہیں کرنا پڑتا کہ دم اس کا بدل ہے)۔

اسی طرح، نماز کے لیے سورج کا ڈھلنا چڑھنا وغیرہ۔ اگر کسی علاقے میں لوگ چاند کو سورج ماننے لگیں اور سورج کو چاند، تو یہ نہیں ہو گا کہ روزہ دن کے بجائے رات کو فرض ہو جائے گا کہ چلو لوگوں کے لیے بھی آسانی ہے کہ رات میں آرام سے روزہ رکھ کر سو جائیں۔ دن کو اپنے کاروبار زندگی میں پوری طاقت سے مگن رہیں۔

آخری مثال، انسان کی خود ہے۔ اللہ تعالی نے انسان کو اس کائنات میں اپنے تشریعی ارادے کی تنفیذ کے لیے بھیجا ہے۔ اسے باکرامت بنایا (وہ اس وقت بھی باکرامت ہے جب وہ خنثی ہے)۔ مسجود ملائک بنایا۔ ابلیس نے جب سجدے سے انکار کیا، تو اسے مردود ٹھہرایا۔ اور ان شرعی احکام کا "مخاطب" انسان ہے (اور جنات بھی)۔ سوال یہ ہے کہ کیا "انسان" کی ماہیت طے کرنا شریعت کا موضوع ہے یا نہیں؟ فرض کر لیں کہ اگر کسی عرف میں پہاڑوں کو انسانوں کی طرح تصور کیا جائے یا دریا کو، تو کیا اس علاقے کا فقیہ یہ کہے گا کہ چونکہ اس کے عرف میں "انسان" کی تعریف میں پربت بھی شامل ہیں اس لیے، وہ بھی انسان ہے۔ (کسی خاص معاملے میں کسی کو کسی کے "حکم" میں کرنا ایک الگ معاملہ ہے۔ جیسے مرض الموت میں واقع زندہ شخص کو بعض تصرفات میں "مردے" کے حکم میں کیا جاتا ہے۔ لیکن تحقیق مناط میں اسے بالکل "مردہ" کی کیٹیگری میں شامل کرنا درست نہیں۔)

اسی طرح، "جنس" کا معاملہ ہے۔ شریعت نے اس حوالے سے انسانوں کو ان کے عرف و رواج پر نہیں چھوڑ دیا۔ ہم اس معاملے کا تجزیہ کرتے ہیں۔ ذیل میں دیے گئے شرعی قضایا (Propositions) پر غور کیجیے:

۱- انسانی نر کے لیے انسانی مادہ سے جنسی تعلق قائم کرنا، رشتہ ازدواج یا ملکیت میں، جائز ہے۔

۲- انسانی نر کے لیے انسانی نر سے جنسی تعلق قائم کرنا ناجائز ہے۔

۳- انسانی مادہ کے لیے وہ لباس پہننا جو اس کے سماج میں انسانی مادہ پہنتی ہو، ناجائز ہے۔

۴- انسانی نر کے لیے کسی ایسی انسانی مادہ کے ساتھ تنہا ہونا جو نہ کے ساتھ نسبی رشتہ رکھتی ہو، نہ رضاعی نہ مصاہرتی نہ ازدواجی، ناجائز ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

ان سب قضایا میں شریعت نے ایک حکم یا قانون عائد کیا ہے اور ایک "محکوم علیہ" پر عائد ہوا۔ سوال یہ ہے کہ جس طرح اوپر کی مثالوں میں شریعت نے محکوم علیہ یا اسباب کی خود حد بندی کی ہے، اسی طرح شریعت نے یہاں بھی اس کی حد بندی کی ہے یا نہیں؟ ہمارے فقہا کے اس حوالے سے نقطہ نگاہ کیا تھا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ فقہا نے اس حوالے سے حد بندی کی ہے اور ہم نے آغاز میں جو کہا کہ فقہا اس حوالے سے انسان کے تولیدی نظام سے وابستہ اعضا کو بنیاد بناتے ہیں، وہ ان کے نزدیک ایک ایسا معاملہ ہے جو زمانے کے لحاظ

سے، عرف کے لحاظ سے بدلتا نہیں۔ چونکہ اس حوالے سے گفتگو خنثیٰ کے تحت ہوتی ہے، اس لیے ہم اس پر وہیں گفتگو کریں گے۔

اشیا و وقائع میں معنویت مقاصد سے آتی ہے:

اگلی بات یہ دیکھیے کہ سورج، چاند، مرد ہونا یا عورت ہونا یہ صرف اللہ تعالیٰ کی قدرت کے مظاہر ہیں۔ سورج چڑھتا ہے، ڈھلتا ہے۔ اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے تکوینی ارادے کا مظاہر ہیں۔ تاہم اسلامی شریعت میں اس کی معنویت یہ ہے کہ ان دونوں کائناتی مظاہر کے ساتھ مجھے اپنے رب کے تشریعی ارادے کا علم ہوتا ہے کہ میں دنیا کے سارے مشاغل پس پشت ڈال کر اس کے سامنے سربسجود ہوں اور نماز پڑھوں۔ اسی طرح، ماہ و سال آتے ہیں اور گزر جاتے ہیں اور اپنے رب کے تکوینی ارادے کو نبھا جاتے ہیں۔ لیکن رمضان کے مہینے کی معنویت یہ ہے کہ یہ مجھے اپنے پروردگار کے تشریعی ارادے کا علم دیتا ہے کہ میں روزہ رکھو۔

اسی طرح، کسی کا "انسانی نر" کے اعضا کا حامل ہونا یا "انسانی مادہ" کے اعضا کا اللہ تعالیٰ کا ایک تکوینی فیصلہ ہے جو نہ اس نر کے ہاتھ میں ہے نہ مادہ کے ہاتھ میں۔ لیکن اس تکوینی ارادے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا تشریعی ارادہ جڑا ہوا ہے جو اس زنانہ و مردانہ مظہر کو معنویت دیتا ہے کہ "نر" سے خاص مقاصد جڑے ہوئے ہیں اور "مادہ" سے مخصوص۔ یہی وجہ ہے کہ کسی بھی سائنس کا یہ طے کر لینا کہ وہ کسے "نر" اور کسی "مادہ" کہتی ہے یا علم نفسیات کا طے کر لینا کہ وہ کسے "زن" اور کسی "مرد" کہتا ہے، فقہی نقطہ نظر سے اس وقت تک کوئی حیثیت نہیں رکھتا جب تک وثوق سے ثابت نہ ہو کہ شریعت نے اس معاملے کو انسانوں کے اپنے معیار پر چھوڑ دیا ہے۔ جیسے مثلا بیع کے قانون میں، عقد کے تقاضے کے خلاف شرط کو فاسد قرار دینے کو شریعت نے عرف پر چھوڑا ہے کہ جو شرط اتنی عام ہو جائے کہ اس سے نزاع نہ رہے تو اس سے سودا فاسد نہیں ہوگا ورنہ فاسد ہوگا۔ اس پیمانے کا تعلق انسان کے اپنے تجربے سے ہے۔ اور یہاں بھی آپ غور کریں تو دراصل "نزاع کا ظن غالب" وہ علت و سبب ہے جو شریعت نے طے کر دیا ہے۔ تاہم یہ تصور ایسا ہے کہ زماں و مکاں سے بدلتا رہتا ہے، اس لیے اس کی حد بندی ہو ہی نہیں سکتی اور شریعت نے انسان کے دست تجربہ میں اسے دے دیا ہے۔

جنس و مقاصد:

اب ہم مزید اس پر روشنی ڈالتے ہیں کہ فقہا "نر و مادہ" دونوں جنسوں کو کیسے دیکھتے ہیں اور ان کے ہاں "جنس" کی

تعریف کیا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ علم منطق کے جلو میں "جنس"، "نوع" اور "فصل" وغیرہ اصطلاحات اسلامی علوم میں در آئیں اور ان کے تناظر میں مختلف علوم میں گفتگو ہونے لگی۔ تاہم شرعی علوم کے ماہرین یہاں محض خاموش تماشائی نہیں تھے بلکہ متحرک ناقد تھے اور انہوں نے ان اصطلاحات کو اسلامی بنایا اور اسلامی علمیت واصول معرفت (اپِسٹیم) سے ہم آہنگ بنایا اور یہی ہر دور کے ماہرین کا کام ہے۔ چناچہ علم منطق میں چیزوں کی ماہیت وحقیقت اور جس طرح کہ "وہ ہیں" (الشيء كما هو) اس پر گفتگو ہوتی ہے۔ بالفاظ دگر، وہ وجودی سطح (آنٹولوجی) کا سوال اٹھاتے ہیں۔ لیکن فقہانے جب یہ اصطلاح برتی تو اس کی کایا پلٹ دی۔ چناچہ فقہانے یہاں ماہیت کے بجائے مقاصد کو بنیاد بنایا جو قدر کا سوال ہے اور جنس کی تعریف یہ کی اس کے تحت آنے والے افراد وہ ہیں جن کے اغراض ومقاصد جدا جدا ہوں۔ چناچہ انسان جنس ہے کہ اس کے تحت مرد وعورت ہیں اور شریعت کی نگاہ میں دونوں مختلف ہیں۔ مرد کے مقاصد کچھ اور عورت کے مقاصد کچھ ہیں۔

اسی حقیقت کے حوالے سے، مشہور علمی شخصیت محمد بن علی صابر فاروقی تھانوی فرماتے ہیں:

«وعند الفقهاء والأصوليين عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض دون الحقائق كما ذهب إليه المنطقيون، كالإنسان فإنه مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض، فإن تحته رجلا وامرأة، والغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا وإماما وشاهدا في الحدود والقصاص ومقيما للجمع والأعياد ونحوه. والغرض من خلقة المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لأمور البيت وغير ذلك. والرجل والمرأة عندهم من الأنواع، فإن النوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالأغراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين.»[۹]

ترجمہ: فقہا واصولی حضرات کے ہاں جنس اس کلی (کیٹیگری) کو کہتے ہیں جس کا اطلاق ایسے افراد پر ہو جن کے (شرعی) اغراض ومقاصد جدا ہوتے ہیں، نہ کہ ان کی ماہیت جیسا کہ علم منطق کے ماہرین کے ہاں ہوتا ہے۔ اس کی مثال انسان کی کلی ہے جو مختلف اغراض کے حامل افراد پر منطبق ہوتی ہے کہ اس کے تحت زن ومرد ہیں اور مرد کی تخلیق سے مقصود نبوت، امامت، حدود وقصاص میں گواہی، جمعہ وعیدین کی نمازوں میں امامت وغیرہ ہے اور عورت کی تخلیق سے مقصود جنم دینا، رشتہ ازدواج میں بندھ کر کسی ایک ہی مرد کی اولاد کو جنم دینا اور

اس اولاد کا اس کی طرف منسوب ہونا (عورت کے فراش ہونے کا فقہی تصور)، گھر گرستی وغیرہ ہے۔ اور مرد و زن فقہا کے ہاں انواع ہیں کہ نوع ان کے ہاں اس کلی سے عبارت ہے جو ہم غرض افراد پر لاگو ہو نہ کہ ہم ماہیت پر جیسا کہ علم منطق کے ماہرین کے ہاں ہوتا ہے۔

یہاں مندرجہ ذیل امور پر غور کیجیے:

۱۔ فقہا مرد و زن اور نر و مادہ کو ہم معنی برتتے ہیں۔

۲۔ فقہا کے ہاں کسی انسان کا مادہ کے نظام تولید کا حامل ہونا مادہ کے اغراض میں شامل ہے۔ اسی وجہ سے، فقہی نقطہ نظر سے، کسی "مادہ" کی تحدید دراصل اس کے نظام تولید سے ہوتی ہے۔ اور منطقی طور سے، اس کے برعکس نظام تولید کا حامل "نر" ہے۔ (اس پر تفصیل بعد میں آئے گی)

۳۔ اسی طرح، عورت کا ایک وقت میں ایک ہی مرد سے وابستہ ہونا اس کے اغراض میں سے ہے۔

[نوٹ: اصول فقہ کی کتابوں میں "خاص" کی اقسام، خاص الفرد، خاص النوع و خاص الجنس، کے تحت یہ بحث مل جاتی ہے۔ منار کی شرح نور الانوار میں بھی اس پر تفصیل سے گفتگو موجود ہے۔]

فقہا کے ہاں جنس و صنف میں فرق:

چونکہ یہاں جنس و صنف کے حوالے سے گفتگو ہوئی ہے۔ اس لیے اس پر لگے ہاتھ کچھ گفتگو کر لینا مناسب ہے۔ آغاز میں یہ بات گزری کہ بیسوی صدی کے جنسی انقلاب کے بعد، جنم لینے والی علمیت کے مطابق جنس و صنف کے مابین فرق کی بنیاد یہ ہے کہ تولیدی نظام سے جنس طے ہوتی ہے اور صنف اس کے سماجی مظاہر سے عبارت ہے۔ نیز یہ علمیت مندرجہ ذیل امور کے مابین ڈور کاٹ دیتی ہے:

۱۔ جنس، [۱۰]

۲۔ جنسی رجحان، [۱۱]

۳۔ سماجی کردار، [۱۲]

۴۔ اور سماجی مظاہر۔ [۱۳]

چنانچہ ایسا نہیں کہ اگر آپ "جنس" کا جواب دے دیں تو باقی امور خود بخود طے ہو گئے۔ یہاں ہم نے دیکھا کہ فقہا کے ہاں یہ تمام امور آپس میں اس طرح ایک لڑی میں پروئے ہوئے ہیں کہ اگر پہلے کا جواب دیں تو دوسرے کا جواب خود بخود آئے گا۔

تاہم، یہ واضح رہے کہ بعض سماجی مظاہر اور سماجی کردار ایسے ہیں جو عرف کی وجہ سے ہیں۔ اس لیے، یہ ضروری نہیں کہ ایک عرف میں اگر کسی مظہر کو مرد و زن کے ساتھ خاص کیا گیا تو وہ ہر زماں و مکاں میں ایسا ہے۔ تاہم یہاں بھی فقہا عرف کے احترام کی تلقین، مقاصد شریعت کی حدود میں، کرتے ہیں۔

اس پوری گفتگو سے ہمیں مندرجہ ذیل قواعد حاصل ہوئے:

- قاعدہ: شریعت ایک قدر پر مبنی نظام ہے جو اشیا کو اللہ تعالی کے ارادے کے تحت معنویت بخشتا ہے۔
- قاعدہ: شریعت اشیا کی قدر طے کرتے ہوئے، اشیا کی تعیین و تحدید بھی کرتی ہے۔ تاہم جو امور زماں و مکاں کے لحاظ سے بدلیں، وہاں شریعت انسانی تجربے پر معاملے کو چھوڑ دیتی ہے۔
- قاعدہ: جنس کی تعیین و تحدید شریعت کا موضوع ہے اور یہ زماں و مکاں کے لحاظ سے بدلتی نہیں۔

اسلام میں جنس کا معیار اور خنثی

یہاں تک یہ طے ہو گیا کہ اسلامی نقطہ نظر سے جنس دو ہی ہیں اور وہ دونوں جداگانہ ہیں اور انسان اپنے پیدائش کے ساتھ جس طرح اپنی نوعی شناخت[14] لاتا ہے اسی طرح اپنی صنفی شناخت بھی لے کر آتا ہے۔ یہ ناقابل تغیر عنصر ہے۔ نیز جنس و صنف فقہا کے ہاں ایک ہی لڑی میں پروئے ہوئے ہیں۔ تاہم بعض اوقات کسی انسان کی جنس کی دریافت میں الجھن پیدا ہو جاتی ہے اور اسے "خنثی" کہا جاتا ہے۔ اب شریعت کے نقطہ نگاہ سے، یہاں بنیادی سوال خنثی کی تعریف ہے اور اسی کے تحت اسلام میں جنس کا معیار طے ہو گا۔

خنثی کی تعریف:

"خنثی" دراصل عربی زبان کا لفظ ہے جس کے معنے ایسے انسان کے ہیں جس میں مرد و زن دونوں کے اعضائے تناسل پائے جائیں۔

فقہا کے ہاں اس کی علمی تعریف بھی یہی ہے۔ البتہ وہ اس میں ایک مزید عنصر کا اضافہ کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ اگر کسی انسان کے دونوں اعضا سرے سے نہ ہوں، تو اس پر بھی "خنثی" ہی کا قانون نافذ ہو گا۔ چنانچہ مشہور حنفی فقیہ علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

> «وهو ذو فرج وذكر أو من عرى عن الاثنين جميعا»[15]
>
> خنثی وہ ہے جس میں مرد و زن دونوں کے آلہ تناسل ہوں یا ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی نہ ہو۔



خنثی مرد ہے یا عورت ہے:

فقہا کے ہاں، فنی نقطہ نگاہ سے، خنثی کوئی تیسری باقاعدہ جنس نہیں، بلکہ خنثی مرد ہے یا عورت۔ اور اس کا فیصلہ صحابہ کے دور سے فقہا کے ہاں اس کے اعضائے تناسل سے کیا جاتا ہے۔

اس حوالے سے ابن عدی کے ایک روایت اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ہے لیکن اسے محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے۔ چناچہ مشہور حنفی فقیہ و محدث علامہ جمال الدین زیلعی نے ہدایہ کی تخریج میں بھی اسے ضعیف گردانا ہے۔ تاہم اس حکم کا دار و مدار اس پر نہیں ہے۔ بلکہ اس حوالے سے صحابہ سے روایات منقول ہیں۔

حضرت علی سے منقول ہے کہ:

«عن علي أنه ورث خنثى ذكرا من حيث يبول»[١٦]

مفہوم: حضرت علی سے منقول ہے کہ انہوں نے ایک مرد خنثی کو اس کی جائے پیشاب کی بنیاد پر وراثت دی۔

دیگر صحابہ سے منقول ہے:

عن جابر بن زيد، والحسن، في الخنثى قالا: «يورث من مباله»، قال قتادة: فكتب في ذلك لسعيد بن المسيب فقال: نعم، وإن بال منهما جميعا فمن أيهما سبق۔[١٧]

مفہوم: حضرت جابر و حسن رضی اللہ تعالی عنہما سے منقول ہے کہ خنثی کو اس کی جائے پیشاب کی بنیاد پر میراث دی جائے گی۔ قتادہ کہتے ہیں کہ انہوں نے اس حوالے سے سعید بن المسیب کو خط لکھا۔ انہوں نے بھی اس کی تائید کی۔ نیز فرمایا کہ اگر دونوں اعضا سے پیشاب کرے، تو جہاں سے پہلے شروع کیا ہو (اس کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا۔)

عن الشعبي، في مولود ولد ليس له ما للذكر ولا ما للأنثى، يبول من سرته، قال: «له نصف حظ الأنثى ونصف حظ الذكر»[١٨]

مفہوم: ایسا نومولود جس میں نہ مردانہ عضو ہو نہ زنانہ اور وہ ناف سے پیشاب کرتا ہو، امام شعبی کا یہ قول منقول ہے کہ اسے لڑکی کا آدھا اور لڑکے کا آدھا حصہ دیا جائے گا۔

علامہ زیلعی نے یہ روایات بغیر کسی تنقید کے نقل کی ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ ان کے ہاں قابل حجت ہیں۔

نیز یہاں اصل استدلال اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول حدیث نہیں جو کمزور ہے۔اور فقہی کتابوں میں منقول ہر حدیث یا ہر استدلال کا معتبر ہونا ضروری نہیں۔بلکہ فقہا کی عادت ہے کہ وہ ایک مسئلے پر کئی استدلالات اکھٹے کر دیتے ہیں جن میں سے بعض کمزور بھی ہوتے ہیں اور ہر فقہی مذہب کے ماہرین وقت کے ساتھ ساتھ اسے نکھارتے آئے ہیں۔بلکہ بنیادی استدلال تین ہیں:

۱۔شریعت کی طرف سے تقریر:

زمانہ جاہلیت میں بھی یہ معاملہ رائج تھا کہ ایسی صورتوں میں لوگ عضو تناسل کی بنیاد پر فیصلہ کرتے تھے۔شریعت آئی اور اس نے اس حوالے سے کوئی تبدیلی نہیں کی اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شریعت اسے برقرار رکھنا چاہتی ہے۔اسی یوں سمجھیے کہ "استصناع" کو (فنی باریکی بر طرف، استصناع آرڈر پر چیز بنوانے سے عبارت ہے جب کہ میٹیریل بنانے والے کا ہو) احناف درست کہتے ہیں اور دوسرے فقہا نادرست کہ اس میں ایسی چیز کا سودا ہے جو موجود نہیں اور یہ "سلم" میں بھی شامل نہیں۔احناف کے استدلالات میں سے ایک بنیادی استدلال یہ ہے کہ یہ معاملات رائج تھے۔اس لیے، اگر ان میں تبدیلی مقصود ہوتی تو شریعت اس حوالے سے باقاعدہ رہنمائی فرماتی۔اسی طرح، صحابہ وتابعین کے دور میں یہ رائج رہا پر اس پر نکیر نہ ہوئی۔پس ایسے امور میں، شریعت کی یہ خاموشی اس کی طرف سے قانونی سازی و "تقریر" ہے کہ یہ جائز ہے۔یہی بات فقہا جنس اور اس سے وابستہ احکام کے حوالے سے کہتے ہیں کہ یہ "حکم جاہلی" تھا اور شریعت نے اسے برقرار رکھا۔اور صحابہ کا فیصلہ اس کی مزید توثیق ہوا۔اسے مختلف حنفی وغیر حنفی فقہا نے رقم کیا ہے۔ہم علامہ سرخسی کی سنتے ہیں:

> «وهذا حكم كان عليه العرب في الجاهلية على ما يحكى أن قاضيا فيهم رفعت إليه هذه الحادثة فجعل يقول هو رجل وامرأة فاستبعد قومه ذلك فتحير ودخل بيته في الاستراحة فجعل يتقلب على فراشه ولا يأخذه النوم لتحيره في هذه الحالة وكانت له بنية فغمزت رجليه فسألته عن تفكره فأخبرها بذلك وقالت دع الحال وابتغ المبال فخرج إلى قومه وحكم بذلك فاستحسنوا ذلك منه فعرفنا أن حكمه كان في الجاهلية قرره رسول الله - ﷺ - وسيجيء من المعنى ما يدل عليه»[۱۹]

مفہوم: یہ معاملہ زمانہ جاہلیت میں بھی تھا جیسا کہ منقول ہے کہ ان کے ایک قاضی کے پاس یہ (خنثی کا) معاملہ لایا گیا۔وہ کہنے لگا کہ یہ مرد وزن دونوں ہے۔لوگوں اس بات سے مطمئن نہ

ہوئے۔ قاضی صاحب کشمکش کا شکار ہو گئے۔ وہ اپنے گھر آرام گاہ میں گئے۔ لیکن اس مسئلے کے ساتھ انہیں ایک پل چین نہ آئے، نیند نہ آئے۔ اس کی ایک بیٹیا تھی۔ اس نے (جب باپ کر پریشان دیکھا تو) اس کے پاوں کو دبایا اور پریشانی کی وجہ جاننا چاہی۔ اس نے ماجرا کہہ ڈالا۔ بیٹی نے کہا کہ: "اس بات کو چھوڑیے اور پیشاب گاہ کو بنیاد بنایئے"۔ قاضی صاحب نے لوگوں میں جا کر اسی کے مطابق فیصلہ کیا، تو انہیں یہ پسند آئی۔ (اس پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں) اس سے ہمیں معلوم ہوا کہ خنثی کا حکم زمانہ جاہلیت میں تھا اور اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے برقرار رکھا۔ نیز آگے اس حکم کی علت سے بھی اس کی مزید تائید ہو گی۔ ۱۲

۲۔ فقہا کا اجماع:

دوسرا یہ کہ اس معاملے پر فقہا کا اجماع ہے جو خود ایک مستقل دلیل ہے۔ اس حوالے سے ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ تعالی نے بھی واضح فرمایا ہے کہ خنثی کا دار و مدار پیشاب گاہ پر ہونا فقہا کے مابین ایک اتفاقی معاملہ ہے۔ اور ابن المنذر سے انہوں نے اس پر فقہا کا اجماع نقل کر کے صحابہ کے آثار اور اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب احادیث پیش کی ہیں۔ اس لیے، واضح رہے کہ یہاں مسئلے کی بنیاد نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب خبر واحد پر نہیں۔ اور بلاشبہ، اس جیسے مسئلے کی بنا ایسے چیز پر نہیں رکھی جا سکتی کہ وہ رفع یدین جیسے مسئلے کی طرح اجتہادی مسئلہ بن جائے اور ساری بات زیادہ سے زیادہ "خلاف اولی" پر آ جائے۔ فقہا کے ہاں یہ ایک اتفاقی معاملہ ہے۔ اور صحابہ کے دور سے فقہا نے اس کے حکم کی بنا اس زمانے کے عرف پر نہیں، بلکہ انسان کے ظاہری عضویاتی فطری پر رکھی ہے اور وہ معلوم تاریخ کے مطابق ابھی تک ارتقا کر کے بدلی نہیں۔ نیز جینیاتی علم نے آ کر اسے بدلا نہیں بلکہ محض اس کی تفسیر کی ہے جیسا کہ تفصیل سے آگے آئے گا۔ انسانی فطرت وہیں کی وہیں ہے۔

اور یہی سے ہمیں واضح ہوتا ہے کہ ایک فقہا نے ضعیف روایت اس لیے نقل فرمائی کہ وہ مسئلے کی بنا نہیں بلکہ حکم اور دلائل سے ثابت ہے۔ اس لیے، اگر یہ روایت نہ ہو، تب بھی یہ حکم ثابت ہے۔

بہر کیف، علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمہ اللہ تعالی کی عبارت ملاحظہ ہو:

«الخنثى هو الذي له ذكر وفرج امرأة، أو ثقب في مكان الفرج يخرج منه البول ويعتبر بمباله في قول من بلغنا قوله من أهل العلم. قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الخنثى يورث من حيث يبول، إن بال

من حيث يبول الرجل، فهو رجل، وإن بال من حيث تبول المرأة، فهو امرأة. وممن روى عنه ذلك: علي، ومعاوية، وسعيد بن المسيب، وجابر بن زيد، وأهل الكوفة، وسائر أهل العلم.»[20]

مفہوم: خنثیٰ وہ ہے اس میں مرد وزن دونوں کی شرم گاہ ہو یا شرمگاہ کی جگہ پر سوراخ ہو جس سے پیشاب نکلے۔ ہم تک جن اہل علم کی رائے بھی پہنچی ہے ان کے مطابق اس کی جائے پیشاب کا اعتبار کیا جائے گا۔ ابن المنذر کہتے ہیں کہ جن اہل علم سے ہم نے علم نقل کیا ان سب کا اتفاق ہے کہ خنثیٰ کو میراث جائے پیشاب کی بنیاد پر دی جائے گی۔ اگر وہاں سے کرے جہاں سے مرد کرتے ہیں، تو وہ مرد ہے اور اگر وہاں سے کرے جہاں سے عورت کرتی ہے، تو وہ عورت ہے۔ جن جن سے یہ بات منقول ہے ان میں حضرت علی، معاویہ، سعید بن المسیب، جابر بن زید شامل ہیں۔ نیز اہل کوفہ اور باقی حضرات سے بھی یہی منقول ہے۔ ۱۲

مشہور مالکی فقیہ علامہ قرطبیؒ نے بھی اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ خنثیٰ میں اس کے اعضائے تناسل کا اعتبار ہے۔

أجمع العلماء على أنه يورث من حيث يبول، إن بال من حيث يبول الرجل ورث ميراث رجل، وإن بال من حيث تبول المرأة ورث ميراث المرأة.[21]

مفہوم: علما کا اتفاق ہے کہ خنثیٰ کو اس کی جائے پیشاب کی بنیاد پر میراث دی جائے گی: اب وہ ضرورت وہاں سے پوری کرے جہاں سے مرد کرتے ہیں، تو اسے مرد کی میراث ملے گی اور اگر وہاں سے ضرورت پوری کرے جہاں سے عورت کرتی ہے، تو عورت کی میراث۔

۳۔ قول صحابی:

نیز جو فقہا قول صحابی کو حجت تسلیم کرتے ہیں ان کے ہاں صحابہ سے منقول اقوال بھی ایک مستقل دلیل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور احناف کے ہاں بھی قول صحابی حجت ہے۔

واضح رہے کہ اگر ہم جنس کے معاملے کو عرف یا طب پر چھوڑ دیں، تو ہمارے پاس اس کی کوئی اصولی بنیاد نہیں رہے گی کہ ہم محض نفسیات واحساسات کو غیر معتبر ٹھہرائیں۔ اور اس کے بعد، ہمارا یہ کہنا کہ "متبدل صنف" (ٹرانس جینڈر) کا اعتبار نہیں، بے بنیاد ہو جائے گا۔

یہاں قاری اس الجھن کا شکار نہ ہو کہ "جنس و صنف" میں فرق ہے۔ ہم واضح کر چکے کہ شریعت کے ہاں یہ دونوں آپس میں گتھم گتھا ہیں اور "جنس" کو طے کرنا در اصل "صنف" (شریعت کے مختلف احکام) کے لیے ہے۔ ورنہ



شریعت کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ کسی چیز کی ماہیت کیا ہے۔ مثلاً ماربل کی ماہیت کیا ہے، اینٹ کی کیا ہے؟

اس لیے، واضح رہے کہ اس ساری بحث میں کلیدی کردار اس بات ہے کہ "خنثی" کی تعریف کیا ہے۔ ہم یہ طے کر آئے ہیں کہ شریعت کے ہاں جنس غیر متبدل ہے اور یہ اللہ تعالی کی اٹل تقدیر ہے۔

پس شریعت کی نگاہ میں خنثی وہ ہے جس کے نظام تولید سے وابستہ اعضا دونوں ہوں یا ان میں ابہام ہو۔ اس کے علاوہ، ثانوی جسمانی خصائص جیسے چہرے پر بال یا ہونا یا نہ ہونا، چھاتی کا ہونا نہ ہونا (جنہیں طب میں ثانوی خصائص[۲۲] کہا جاتا ہے) خنثی کی تعیین میں کوئی کردار ادا نہیں کرتے۔ اور نفسیات کا تو کیا ہی کہنا کہ اس کی بنیاد پر یہ فیصلہ نہیں ہوتا۔

اسی طرح، واضح رہے کہ کسی مرد یا عورت کا آپریشن کروا لینا اسے خنثی یا خنثی مشکل نہیں بناتا۔ جنس صرف اعضائے تناسل کا نام نہیں۔ بلکہ کسی بچے کا مخصوص اعضائے تناسل کے ساتھ پیدا ہونا در اصل اس بات کی علامت ہے کہ اللہ تعالی کی تقدیر ازلی میں وہ نر ہے یا مادہ۔ اس لیے، اگر کوئی مرد اپنے اعضا بدلوا لے، تو وہ خنثی نہیں ہو گا بلکہ وہ بدستور مرد ہی رہے گا۔

تاہم جب کسی کا خنثی ہونا ثابت ہو جائے، تو اس کے بعد، فقہا کے ہاں بہت گنجائش ہے۔ لیکن اس پر روشنی ڈالنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم علم جینیات اور انسانی نفسیات کے پہلو سے اس موضوع پر غور کریں تاکہ ہمیں اندازہ ہو سکے کہ ہمارے فقہا کی علمیات ان کے لحاظ سے کہاں ہے۔ ان پر تفصیل اگلے قسط میں ان شاء اللہ تعالی!

حواشی و حوالہ جات

[۱] - النساء: ١

[۲] - النجم: ٤٥-٤٦

[۳] -**أحكام القرآن للجصاص** ط العلمية ٥٥١/٣

[٤] - النساء: ١

[٥] -تفسير القرطبي = **الجامع لأحكام القرآن** ٢/ ٥

[٦] --حاشية ابن عابدين = **رد المحتار** ط الحلبي ٧٢٧/٦

[٧] - الإسراء: ٨٥

[٨] -احناف کے ہاں تفصیلات کے لیے دیکھیں: **شرح الوقاية**، كتاب الحجر، لصدر الشريعة الثاني

[٩] -**كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم** ١/ ٥٩٤ - ٥٩٥

[١٠] -Sex

[١١] -Sexual Orientation

[١٢] -Gender Role

[١٣] -Gender Expression

[١٤] -Identity of being a specific species

[١٥] -حاشية ابن عابدين = **رد المحتار** ط الحلبي٦/ ٧٢٧

[١٦] -**مصنف عبد الرزاق** ٨/ ٣٨٩ ط التأصيل الثانية

[١٧] -**مصنف ابن أبي شيبة** ٦/ ٢٧٧ ت الحوت

[١٨] -أيضا

[١٩] -**المبسوط للسرخسي** ٣٠/ ١٠٣

[٢٠] -**المغني** لابن قدامة ٩/ ١٠٨ ت التركي

[٢١] -تفسير القرطبي = **الجامع لأحكام القرآن** ٥/ ٦٥

[٢٢] -Secondary Traits





*شاد محمد شاد

استصلاح اور مصلحت مرسلہ: شریعت اور فقہی اصولوں کی روشنی میں

مصلحت مرسلہ اصولِ فقہ کی ایک اصطلاح ہے جس پر شیخ مصطفی الزرقاء رحمہ اللہ نے ایک مختصر سی کتاب لکھی ہے، جس کا نام ''الاستصلاح والمصالح المرسلة فی الشریعة الإسلامیة وأصول فقهها'' ہے۔ یہ کتاب تقریباً نوے صفحات پر مشتمل ہے، لیکن یہ ایک جامع کتاب ہے اور اس کے مباحث بہت اہم ہیں۔ متعلقہ موضوع پر اس کے علاوہ اس کتاب کے ساتھ ذاتی مطالعہ کے لیے ایک اور کتاب ''نظریة الاستحسان فی التشریع الإسلامي وصلتها بالمصلحة المرسلة'' بھی رکھی جاسکتی ہے، جو ڈاکٹر محمد عبداللطیف صالح کی کتاب ہے۔ یہ بھی ڈیڑھ سو صفحات پر مشتمل مختصر سی کتاب ہے، لیکن کافی مفید کتاب ہے۔ ان دونوں کتابوں کی ایک خصوصیت تو یہ ہے کہ ان میں مصالح مرسلہ کے مباحث بہت ہی جامع انداز میں مذکور ہیں۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ حنفیہ کے ہاں جو عمومی طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ مصالح مرسلہ حنفیہ کے ہاں معتبر نہیں ہیں، اس پر شیخ زرقاء نے بڑی تفصیلی روشنی ڈالی ہے اور واضح کیا ہے کہ حنفیہ کے ہاں جو اصطلاح ''استحسان'' کے نام سے مشہور ہے، اس میں اور مصالح مرسلہ میں کیا مطابقت ہے اور کیا فرق ہے۔

اس مضمون میں شیخ مصطفی الزرقاء کی کتاب کا خلاصہ بیان کرنا مقصود ہے۔ شیخ مصطفی الزرقاء کی کتاب ''الاستصلاح اور مصالح مرسلة'' دو فصول پر مشتمل ہے۔ پہلی فصل تمہیدی اور مختصر سی ہے جس میں فقہ اسلامی کے مصادر پر مختصراً گفتگو کی گئی ہے۔ دوسری فصل ہی اس کتاب کی اصل ابحاث پر مشتمل ہے۔ کتاب کا خاکہ حسب ذیل ہے:

۱۔ پہلی فصل: مصادر فقہ اسلامی:

اس فصل میں پہلے چار مصادر اصلیہ پر مختصر گفتگو کی گئی ہے اور پھر مصادر تبعیہ و مصادر ضمنیہ میں صرف

*فاضل و متخصص جامعہ دارالعلوم کراچی

استحسان پر کچھ ضروری تفصیلات اور مختصر روشنی ڈالی گئی ہے، کیونکہ اس کا تعلق اگلی فصل کے ساتھ ہے۔ خاکہ یہ ہے:

۱۔ مصادر اصلیہ: ۱-قرآن ۲-سنت ۳-اجماع ۴-قیاس

۲۔ مصادر تبعیہ: الاستحسان

۲-دوسری فصل: استصلاح، مصالح مرسلہ

اس فصل میں آٹھ نکات بیان کئے گئے ہیں:

۱. استصلاح اور مصلحت مرسلہ کی تعریف
۲. مصالح ومفاسد کے ذاتی وشرعی مفہوم
۳. اعتبار مصالح کے بواعث وغایات
۴. استصلاح کے اعتبار سے احکام کی انواع
۵. استحسان واستصلاح کا موازنہ
۶. اصطلاحی الفاظ کی تاریخ
۷. فقہا کی آراء
۸. مصالح ونصوص کا تعارض

پہلی فصل: مصادر فقہ اسلامی

شریعت کے وہ مصادر جہاں سے فقہاء نے احکام مستنبط کیے ہیں وہ دو قسم کے ہیں:

۱۔ مصادر اصلیہ/اساسیہ

۲۔ مصادر تبعیہ/ضمنیہ

۱۔ مصادر اصلیہ

یہ چار مصادر ہیں: ۱۔قرآن ۲۔سنت ۳۔اجماع ۴۔قیاس

۱-قرآن

پہلے ماخذ (قرآن) کے حوالے سے کتاب میں جو تفصیل ذکر کی گئی ہے، اس کو دو نکات میں جمع کیا جاسکتا ہے:

۱-قرآن کے حوالے سے مصنف نے لکھا ہے کہ اس میں شریعت کے بنیادی اصول بیان کیے گئے ہیں اور

عقائد کی تفصیل بھی بیان کی گئی ہے، اس لیے یہ شریعت اسلامیہ کے لیے ایک دستور کی حیثیت رکھتا ہے، اسی لیے علماء فرماتے ہیں کہ قرآن کے اندر تمام احکامات کی جزوی تفصیلات نہیں ہیں، بلکہ قرآن کے اندر احکامات کے اصول وضوابط موجود ہیں، البتہ عقائد کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں، جبکہ دیگر احکامات مجملاً بیان کیے گئے ہیں۔اس پر مصنف نے کئی مثالیں ذکر کی ہیں، مثلاً قرآن میں نماز اور زکوۃ کا حکم ہے، لیکن رکعات کی تعداد اور زکوۃ کی مقدار کا ذکر نہیں ہے، وہ آپ ﷺ نے بیان کی ہے۔اسی طرح قرآن کے اندر عقود کو پورا کرنے کا حکم آیا ہے، بیع کو حلال قرار دیا، ربوا کو حرام قرار دیا ہے، لیکن ان عقود کی مکمل تفصیلات کا ذکر نہیں ہے۔یہ الگ بات ہے کہ کچھ احکامات ایسے بھی ہیں جن کی جزوی تفصیلات بھی قرآن میں مذکور ہیں، مثلاً: میراث، لعان، حدود، محرم عورتوں کا ذکر وغیرہ۔پہلے نکتہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ قرآن کے اندر اکثر احکامات اجمالی اور اصولی طور پر ذکر ہیں، البتہ عقائد کی تفصیلات موجود ہیں۔

۲-دوسرا نکتہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ قرآن کے اندر جو اجمالی احکام یا اصول ہیں ان کا ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہے کہ ان سے انتظامی معاملات میں رہنمائی ملتی ہے تاکہ قرآن سے اصول لے کر، انتظامی معاملات لوگ اپنی رائے اور سہولت کے مطابق کریں، مثلاً: قرآن کے اندر شوریٰ کا تذکرہ ہے، اس کو سیاسی معاملات کے اندر لیا جاسکتا ہے، لیکن اس کا طریقہ کار اور عمل کوئی بھی ہو سکتا ہے، وہ جمہوری ہو، خلافتی ہو یا کوئی بھی طریقہ ہو۔اسی طرح قرآن کے اندر عدل و انصاف کے قیام کا ذکر ہے، لیکن اس کا کوئی خاص طریقہ کار ذکر نہیں ہے، طریقہ کار ہر معاشرے میں الگ اختیار جاسکتا ہے۔خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ قرآن کی نصوص مجمل ہیں، تفصیلی نہیں ہیں، جب ان کی تفصیل کی ضرورت پڑی تو یہ ذمہ داری حضور ﷺ کو دے دی گئی اور ہمیں یہ حکم دیا گیا کہ ہم آپ ﷺ کی اطاعت کریں، فرمایا:

{وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الحشر: ۷]

۲-سنت

جہاں تک دوسرے ماخذ (سنت) کا تعلق ہے تو اس حوالے سے بیان کی گئی تفصیلات و مندرجہ ذیل نکات میں بطور خلاصہ بیان کیا جاسکتا ہے:

۱-پہلا نکتہ ہے کہ سنت اور حدیث میں کیا فرق ہے؟ اس بارے میں علماء کی دو آراء ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ سنت اور حدیث میں کوئی فرق نہیں ہے، دونوں کی تعریف ایک ہی ہے:

" ما جاء منقولاً عن الرسول من قول او فعل او تقرير"

آپ ﷺ کے اقوال، افعال اور تقاریر[۱] سنت بھی ہیں اور حدیث بھی۔



دوسری رائے: یہ ہے کہ سنت اور حدیث میں فرق ہے۔ سنت صرف اس عمل کو کہتے ہیں جو رسول اکرم ﷺ کے زمانے میں بطورِ اسلامی تعامل رائج تھا، جہاں تک آپ کے قولی اور تقریری احادیث ہیں تو وہ صرف احادیث ہی ہیں، سنت نہیں ہیں۔

اس اعتبار سے نتیجے میں فرق ہو جائے گا کہ اگر آپ ﷺ سے لفظی حدیث منقول ہو اور اس پر آپ ﷺ کے زمانے میں عمل نہ ہوا ہو تو وہ سنت نہیں، بلکہ حدیث ہو گی۔ اس لیے بعض علماء اپنی کتب میں یوں لکھتے ہیں کہ:

جاء فی الحدیث کذا لکن السنۃ علی کذا

یعنی لفظی اور منقول حدیث تو یہ ہے، مگر آپ ﷺ کے زمانے میں اس پر عمل نہیں ہو رہا تھا۔ ایسی صورت میں کبھی حدیث اور سنت میں تعارض بھی ہو جاتا ہے اور اس تعارض کو دور کرنے کے لیے حدیث اور سنت میں تطبیق دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اگر تطبیق ممکن نہ ہو تو پھر وجوہ ترجیح کی بناء پر کسی ایک جانب کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو پھر نسخ کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے، ایک کو ناسخ قرار دے کر، دوسری کو منسوخ قرار دیا جاتا ہے۔

۲۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ سنت شرعی احکام کے لیے قرآن کے بعد دوسرا بنیادی مصدر و ماخذ ہے۔ یہ بات بھی اہم ہے کہ مصنف فرماتے ہیں سنت ایک جہت سے مستقل ماخذ ہے اور ایک جہت سے یہ غیر مستقل ہے اور قرآن کے تابع ہے یعنی سنت اور حدیث کی دو جہتیں ہیں۔ سنت مستقل ماخذ اس لیے ہے کہ سنت کے اندر بہت سارے احکام ایسے آئے ہیں جو قرآن کے اندر نہیں ہیں مثلاً دادی کی میراث وغیرہ۔ اور دوسری جہت کے مطابق سنت ماخذ ہونے میں قرآن کے تابع اس لیے ہے کہ سنت میں کوئی ایسا حکم اور مسئلہ نہیں ہے جو قرآن کے کسی حکم اور اصول سے ٹکراتا ہو، بلکہ یوں سمجھ لیجیے کہ سنت کے لیے ضروری ہے کہ وہ قرآن کے اصول و احکام سے ہم آہنگ ہو، اس جہت سے معلوم ہو رہا ہے کہ سنت ایک جہت سے قرآن کے تابع بھی ہے۔

۳۔ تیسرا نکتہ یہ ہے کہ چونکہ سنت و حدیث آپ ﷺ کی وفات کے بعد نقلاً متواتراً ہم تک نقل ہو کر پہنچی ہے، اس لیے علماء نے اس کے لیے الگ اصول طے کیے ہیں اور ان کی مختلف اقسام ذکر کی ہیں، مثلاً متواتر، مشہور وغیرہ اور پھر اس کی تفصیلی شرائط بھی ہیں جو اصول حدیث اور مصطلحاتِ حدیث کی میں موجود ہیں۔

۳۔ اجماع

شرعی احکام کا تیسرا ماخذ ''اجماع'' ہے۔ اس حوالے سے دو باتیں سمجھ لیں:

۱۔ اجماع کا تعارف



۲۔اجماع کی اقسام

۱۔اجماع کا تعارف

اجماع کی تعریف یوں کی گئی ہے:

" اتفاق الفقہاء المجتہدین فی عصر علی حکم شرعی"

مجتہدین فقہاء کا کسی بھی زمانے میں کسی حکم شرعی پر اتفاق کر لینا اجماع ہے۔

اس کے لیے علماء نے مختلف شرائط ذکر کی ہیں کہ کس کا اجماع معتبر ہے اور کس کا نہیں، لیکن مصنف کے بقول اس تفصیل کی یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے۔

فقہی احکام کو ثابت کرنے میں اور اس سے استنباط کرنے میں اجماع کا تیسرا درجہ ہے اور یہ تیسرا بنیادی مصدر وماخذ ہے۔اجماع شرعی احکام کو ثابت کرنے کے لیے ایک قوی حجت ہے اور اجماع کی حجیت پر کئی نصوص موجود ہیں۔قرآنی آیات سے بھی علماء نے اس کی حجیت پر استدلال کیا ہے اور احادیث سے بھی،ایک مشہور حدیث ہے، جس میں آتا ہے کہ:

"لا تجتمع أمتي على الضلالة"

یہاں یہ بات بھی بیان کی گئی ہے کہ اگر کسی حکم پر اجماع منعقد ہو جائے تو ضروری ہے کہ اس اجماع کی پشت پر کوئی دلیلِ شرعی موجود ہو، کیونکہ اجماع مجتہدین کے اتفاق کو کہتے ہیں اور مجتہدین نے اگر کسی مسئلے پر اجماع کیا ہو تو اس پر ان کے پاس کوئی دلیل ضرور ہوگی، اپنی خواہش یا بلا دلیل محض عقلی رائے کی بنیاد پر مجتہدین کسی مسئلہ پر کوئی حکم لاگو نہیں کرتے۔اسی لیے علماء کہتے ہیں کہ اجماع کی پشت پر قرآن وسنت سے کوئی نہ کوئی دلیل ہونا ضروری ہے۔دلیل تو ضروری ہوگی، لیکن جب ہمارے سامنے کوئی اجماعی مسئلہ آئے گا تو ہم اس بات کے مکلف نہیں ہیں کہ ہم اس کی پشت پر دلیل تلاش کریں، کیونکہ اگر یہ ہماری ذمہ داری ہوتی تو پھر اجماع کی حجیت کے کیا معنی؟ یہ تو درحقیقت اس اجماع کی پشت پر موجود دلیل شرعی کی حجیت ہوئی، نہ کہ اجماع کی، اس لیے اجماع کی حجیت کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کے سامنے اگر اجماعی مسئلہ آگیا تو اس پر بلا چوں وچرا عمل کرنا ضروری ہے۔اجماع سے احکام ثابت کرنے کی کئی مثالیں ہیں، مثلاً باپ ورثاء میں موجود نہ، بلکہ دادا ہو تو دادا میت کے باپ کا قائم مقام ہوگا یہ اجماع سے ثابت ہے۔

۲۔اجماع کی اقسام

اجماع کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں:

۱۔اجماع قولی

۲۔اجماع سکوتی

اجماع قولی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ پر تمام فقہاء باقاعدہ صراحت اور وضاحت کے ساتھ اجماع واتفاق کرلیں، جبکہ اجماع سکوتی کا مطلب یہ ہے کہ بعض فقہاء اتفاق کی صراحت کرلیں اور بعض خاموشی اختیار کرلیں۔

اجماع قولی حجت ہے، مگر اجماع سکوتی میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض اس کو حجت مانتے ہیں اور بعض حجت نہیں مانتے۔

اجماع کے حوالے سے آخری بات یہ ہے کہ اجماع کا حصول یا اس کے بارے میں علم صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے زمانے میں آسان تھا، کیونکہ اس وقت اسلام اتنا پھیلا ہوا نہیں تھا اور مجتہدین خاص خاص علاقوں میں تھے، لہذا ان کی آراء کا پتہ چل جاتا تھا۔ مصنف نے ذکر کیا ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے زمانے میں بڑے بڑے صحابہ کرامؓ کو مدینہ میں رہنے کا کہا گیا تھا، اس لیے اس وقت اجماع کا علم آسانی سے ہو جاتا تھا، لیکن اس کے بعد کے زمانوں میں جب مجتہدین اور فقہاء مختلف علاقوں میں پھیل گئے، اب اجماع کا علم تقریباً ناممکن ہو گیا، کیونکہ اب کسی مسئلے کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا تھا کہ اس پر حجاز، عراق، شام اور یمن وغیرہ کے تمام مجتہدین کا اتفاق/اجماع ہے، اب زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے، لیکن اس کو تمام فقہاء یا مجتہدین کی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہے۔

۴۔قیاس

شرعی احکام کا چوتھا ماخذ قیاس ہے۔ قیاس کی مصنف نے صرف تعریف ذکر کی ہے اور پھر اس کی بہت ساری مثالیں دی ہیں، یہاں صرف تعریف اور ایک دو مثالوں پر اکتفاء کیا جائے گا۔

مصنف نے قیاس کی تعریف یوں لکھی ہے:

"إلحاق أمر بآخر فی الحکم الشرع للاتحاد بینهما فی العلة"

حکم شرعی میں ایک معاملے کو دوسرے معاملے کے ساتھ جوڑ دینا، کیونکہ دونوں معاملات علت میں ایک جیسے ہیں۔

اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک مسئلہ کا شرعی حکم قرآن یا سنت معلوم ہے، اور پھر ایک نیا مسئلہ سامنے آجائے، جس کی وضاحت قرآن یا سنت میں نہیں ہے تو آپ اس نئے مسئلے کو قرآن سے ثابت شدہ مسئلے کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں اور دونوں پر یکساں حکم لاگو کر دیتے ہیں، کیونکہ دونوں کی علت ایک جیسی ہوتی ہے، اس کو قیاس کہتے ہیں۔ اس کی مزید



تفصیل آپ اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھ سکتے ہیں۔

قیاس کا مرتبہ قرآن، سنت اور اجماع کے بعد ہے، لیکن مصنف نے لکھا ہے کہ قیاس کا فقہی احکام میں بہت زیادہ اثر ہے، کیونکہ قرآن کے اندر صرف اجمالی طور پر چند احکامات ہیں اور اصول ہیں، اسی طرح سنت کے اندر بھی چند ہی احکامات ہیں، اجماع بھی کچھ احکام پر ہوا ہے، لیکن قیاس/اجتہاد ایسی چیز ہے جس سے ہر زمانے میں نئے مسائل کا حکم معلوم کیا جاتا رہا ہے اور اس سے فقہ کا بہت بڑا ذخیرہ وجود میں آیا ہے۔ قرآنی آیات اور احادیث محدود ہیں، مگر واقعات وحوادث غیر محدود ہیں، ان غیر محدود واقعات اور مسائل کا حکم ہم محدود نصوص سے کیسے معلوم کریں گے؟ اسی سوال کا جواب قیاس ہے اور قیامت تک اسی بنیاد پر شریعت باقی رہے گی کہ تمام مسائل کو قرآن وسنت کو مد نظر رکھ کر قیاس کے ذریعے معلوم کیا جائے گا۔

اس بارے میں مصنف نے لکھا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے حضرت ابو موسی اشعریؓ کو خط لکھا تھا اور اس میں قیاس کا تذکرہ آیا ہے کہ اگر آپ کو کوئی حکم کو قرآن وسنت میں نہ ملے تو پھر فرمایا:

"ثم اعرف الأشباه والأمثال، فقس الأمور عند ذالك بنظائرها" [۲]

یعنی امور و معاملات کو ان کے ہم مثل نظیروں پر قیاس کیا کرو۔

اس کے بعد مصنف نے قیاس کی تقریباً آٹھ نو مثالیں ذکر کی ہیں۔ مثلا: قرآن میں آیا ہے کہ جب جمعہ کی اذان ہو جائے تو آپ خرید وفروخت چھوڑ کر جمعہ کی طرف آئیں:

{يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [الجمعة: ۹]

علماء نے اس کی علت معلوم کی کہ جمعہ کی اذان کے بعد بیع سے اس لیے منع کیا گیا ہے کہ اس سے جمعہ کی طرف سعی میں خلل آجاتا ہے، اب یہ علت بیع کے علاوہ جہاں جہاں پائی جائے گی وہاں بھی یہی حکم لاگو ہوگا کہ وہ عمل ممنوع ہوگا۔

اسی طرح شریعت کے کچھ اصول واحکام یتیم کے نگران کے متعلق ہیں، علماء نے دیکھا کہ اس کی بنیادی علت یہ ہے کہ یتیم کا نگران اور وقف کا نگران چونکہ دونوں مشابہ ہوتے ہیں، اس لیے وقف کے نگراں کے لیے بھی وہ تمام ذمہ داریاں ہیں جو یتیم کے نگران کے لیے ہیں۔ اسی طرح وکالت پر فضولی کو قیاس کیا گیا ہے کہ اگر فضولی (مالک کی اجازت کے بغیر اس کی چیز بیچنے والا) اگر کوئی معاملہ کرے اور بعد میں اصل مالک اجازت دے دیں تو معاملہ نافذ ہو جائے گا۔

"لأن الإجازة اللاحقة تعتبر كالوكالة السابقة"

۱۔مصادر تبعیہ

شرعی احکام کے مصادر و مآخذ کی دوسری قسم ''مصادر تبعیہ'' کی ہے۔ فقہی احکامات کے لیے کچھ ایسے مآخذ اور مصادر ہیں جو چار مصادر اصلیہ کے علاوہ ہیں، لیکن مصادر تبعیہ در حقیقت انہی چار اصلی مصادر کے تابع ہوتے ہیں اور انہی کی طرف راجع ہوتے ہیں، اس لیے ان مصادر کو مصادر تبعیہ کہتے ہیں۔ مصادر تبعیہ تقریباً سات ہیں جن میں سے بعض میں علماء کا اختلاف بھی ہے، جیسے استحسان، مصالح مرسلہ، سد ذرائع، قول صحابی، شرائع من قبلنا، عرف، اور استصحاب، لیکن مصنف نے لکھا ہے کہ ان میں سے اہم تین ہیں:

۱۔استحسان

۲۔مصالح مرسلہ

۳۔عرف

چونکہ عرف کا ہماری بحث (استصلاح، مصالح) سے تعلق نہیں ہے، اس لیے اس کی تفصیل کی ضرورت محسوس نہیں کی، جہاں تک استحسان اور مصالح مرسلہ کی بات ہے تو یہ دونوں ہمارے موضوع سے تعلق رکھتے ہیں۔ مصالح مرسلہ پر مستقل دوسری فصل آگے آرہی ہے، اس لیے اس فصل میں صرف استحسان پر مختصر اروشنی ڈالی گئی ہے۔ استحسان کے حوالے سے مصنف نے جو تفصیلات ذکر کی ہیں، ان کو ہم تین نکات میں تقسیم کر سکتے ہیں:

۱۔استحسان کا تعارف

۲۔استحسان کی اقسام

۳۔فقہاء کی آراء

۱۔استحسان کا تعارف:

استحسان کی تعریف مصنف نے ان الفاظ میں بیان کی ہے:

"العدول بالمسئلة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر بوجه أقوى يقتضي هذا العدول"[۳]

یہ تعریف امام ابوالحسن کرخیؒ کی ہے اور اسے بہترین تعریف قرار دیا گیا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی مسئلے پر اس کے نظائر والا اور اس کے ہم مثل مسائل والا حکم (قیاس کے مطابق) لاگو نہ کیا جائے، بلکہ اس حکم سے عدول اور



اعراض کر کے ایک اور (قیاس سے مختلف) حکم لاگو کیا جائے اور اس عدول یا اعراض پر کوئی قوی وجہ اور دلیل بھی ہو جو اس کا تقاضا کرے۔ مثلا آپ کے سامنے کوئی مسئلہ آیا، اس مسئلہ کے ہم مثل اور مشابہ مسائل قرآن، سنت اور فقہاء کے اجتہاد میں موجود ہیں، لیکن آپ نے غور و فکر کر کے اس مسئلہ پر اس کے ہم مثل مسائل والا حکم نہیں لگایا، بلکہ ایک اور مختلف حکم لگایا، کیونکہ آپ کے پاس کوئی اور قوی دلیل موجود تھی، جس کی بنیاد پر آپ نے اس پر اس کے ہم مثل مسائل والا حکم ترک کر دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ استحسان، قیاس کے بالکل برعکس ہے، کیونکہ قیاس میں ہم مثل اور مشابہ مسائل والا حکم لاگو ہوتا ہے۔

۲-استحسان کی اقسام

عام کتب میں استحسان کی چار اقسام مشہور ہیں، لیکن مصنف نے استحسان کی بنیادی طور پر دو اقسام ذکر کی ہیں اور چار اقسام کی تقسیم پر پر رد کیا ہے۔ مصنف کی بیان کر دی دو اقسام یہ ہیں:

۱۔ استحسان قیاسی

۲۔ استحسان ضرورۃ

استحسان قیاسی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دو قیاس آپس میں ٹکراتے ہوں، ایک قیاس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر فلاں حکم لگایا جائے اور دوسرے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس مسئلہ پر کوئی دوسرا حکم لگایا جائے۔ اس صورتحال میں ایک قیاس بالکل ظاہر ہوتا ہے، جلد سمجھ میں آجاتا ہے، لیکن دوسرا قیاس مخفی ہوتا ہے، جس کی علت اور وجہ کو سمجھنا آسان نہیں ہوتا، لیکن یہ (قیاس خفی) پہلے قیاس (قیاس ظاہر) سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اس میں ظاہر قیاس کو چھوڑ دینا اور مخفی قیاس کو اختیار کرنا "استحسان قیاسی" کہلاتا ہے۔ اس کی تعبیر یوں بھی کی جاتی ہے کہ: "قیاس ظاہر المتبادر سے عدول کر کے قیاس ادق/ اخفی اور قوی کو لے لینا، استحسان قیاسی ہے۔" فقہاء حنفیہ کے ہاں استحسان قیاسی کو "استحسان خفی" بھی کہتے ہیں، لیکن مصنف فرماتے ہیں کہ یہ درحقیقت استحسان نہیں ہے، بلکہ یہ قیاس ہی ہے، کیونکہ اس صورتحال میں دونوں جانب قیاس ہی ہوتے ہیں، ایک قیاس کو چھوڑ کر، دوسرے قیاس پر عمل کیا جاتا ہے۔

اس کی مصنف نے کئی مثالیں ذکر کی ہیں، مثلا دین مشترک[۴] کا اصل قیاسی حکم یہ ہے کہ مقروض شخص سے جو بھی قرض خواہ جتنا حصہ بھی لے گا، اس میں دونوں قرض خواہ شریک ہوں گے، مقروض پر دو آدمیوں کا دس لاکھ دین مشترک ہے، کسی ایک قرض خواہ نے اس مقروض سے ایک لاکھ روپے لے لیے تو پچاس ہزار دوسرے شریک/ قرض خواہ کو دینے پڑیں گے۔ لیکن علماء نے لکھا ہے کہ اگر ایک شریک/ قرض خواہ نے کچھ رقم وصول کر لی اور ابھی اس نے

دوسرے شریک/قرض خواہ کو آدھی رقم نہیں دی تھی کہ وصول شدہ ساری رقم اس کے پاس ضائع ہو گئی، اس صورت میں ظاہری قیاس کا تقاضا ہے کہ اس ایک لاکھ میں دونوں کی آدھی آدھی رقم ضائع ہو گئی۔ لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ مکمل ایک لاکھ اسی شریک/قرض خواہ کے ضائع ہوں گے جس نے رقم لی تھی، کیونکہ ایسی صورت میں شرعاً دوسرے شریک/قرض خواہ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس طریقے کے مطابق آدھی رقم (پچاس ہزار) لے یا نہ لے، اس لیے جب تک اس نے آدھی رقم لی نہ ہو، اس وقت تک وہ رقم دوسرے شریک کی نہیں سمجھی جائے گی۔ یہاں دو قیاس جمع ہوگئے: پہلے قیاس کے مطابق ضائع شدہ رقم میں دونوں برابر خسارہ برداشت کریں گے، جبکہ مخفی قیاس کے مطابق ضائع شدہ رقم کا ذمہ دار صرف وہی ہو گا جس نے وصول کی تھی اور جس کے پاس ضائع ہوئی ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ انسان کا اقرار اپنے حق میں معتبر ہوتا ہے، دوسرے کے حق میں معتبر نہیں ہوتا، لیکن اس اصول کو بعض مسائل میں چھوڑ دیا گیا ہے اور اس کے خلاف حکم لاگو کیا گیا ہے۔ فقہ میں اس کی تفصیلات موجود ہیں۔

۲-استحسان ضرورۃ:

استحسان ضرورۃ کی تعریف مصنف نے یوں لکھی ہے:

"ما خولف فيه حكم القياسِ نظراً إلى ضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية سداً للحاجة أو دفعاً للحرج"[۵]

وہ مسئلہ جس میں قیاس کے حکم کی مخالفت کی گئی ہو، کسی ضرورت یا مصلحت کو دیکھتے ہوئے تاکہ حاجت پوری ہو جائے اور حرج کو دور کیا جا سکے۔

اس قسم میں قیاس کی مخالفت کسی ضرورت اور حاجت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ بسا اوقات قیاسی حکم پر عمل کرنے میں حرج اور مشقت لازم آتا ہے اور شریعت کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں سے حرج کو دور کیا جائے، اس لیے ایسی صورتحال میں فقیہ اور مجتہد جب دیکھتا ہے کہ اس حکم میں عوام کے لیے سخت حرج اور مشقت ہے تو وہ قیاس کو چھوڑ دیتا ہے اور حاجت کی بنیاد پر آسان اور سہولت والا کوئی حکم لاگو کرتا ہے، لیکن اس کے لیے کوئی شرعی دلیل ضرور ہوتی ہے۔ مصنف کے بقول یہی استحسان کی اصل حقیقت ہے اور یہ استصلاح و مصالح کے زیادہ قریب ہے۔

گویا کہ مصالح مرسلہ اور استحسان ضرورۃ دونوں قریب قریب ہیں۔ اس کی بہت ساری مثالیں ہیں۔ مثال کے طور پر امانت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ امانت دار کے ہاتھ میں جب امانت کی چیز اس کی تعدی، کوتاہی اور غفلت کے بغیر



ضائع ہو جائے تو اس (امین) پر کوئی ضمان / نقصان نہیں آئے گا۔ اس کے باوجود علماء نے لکھا ہے کہ اجیر مشترک[۶] (جیسے درزی اور دھوبی وغیرہ) کے ہاتھ میں بھی چیز امانت ہوتی ہے، لیکن اگر اس کے پاس وہ چیز ضائع ہو جائے تو اس پر ضمان آئے گا، خواہ اس کی غلطی سے ضائع ہوئی ہو اور اس کی غلطی کے بغیر۔ یہ حکم قیاس کے خلاف ہے، لیکن لوگوں کی حاجت و ضرورت کی بنیاد پر اس کی اجازت دی گئی ہے، تاکہ اس طرح کے مزدور (اجیر مشترک) غفلت نہ کریں اور لوگوں کے اموال ضائع نہ ہوں۔ اجیر خاص کا حکم اسی طرح برقرار رکھا گیا ہے کہ اگر اس کے پاس کوئی چیز بغیر تعدی و کوتاہی ضائع ہو گئی تو وہ ضامن نہیں ہو گا، لیکن اجیر مشترک کے میں استحسانی حکم جاری کر دیا گیا۔

مصنف نے اس کی دیگر مثالیں بھی دی ہیں، مثلاً اموال ربویہ کی بیع کمی بیشی کے ساتھ ناجائز ہے، لیکن پڑوسی اور جان پہچان والے ایک دوسرے کو وقتی ضرورت کی خاطر روٹیاں دیتے ہیں، پھر دوسرے بھی اتنی ہی روٹیاں واپس کر دیتے ہیں، لیکن سائز وغیرہ میں عموماً فرق ہوتا ہے تو ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت ہے۔[۷]

دو باتیں:

پہلی بات:

یہاں یہ مصنفؒ نے لکھا ہے کہ ضرورت سے ضرورتِ شرعی اور اضطراری حالت مراد نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد حاجت ہے ورنہ اضطراری حالت میں تو ویسے بھی حرام چیزیں مباح ہو جاتی ہیں۔

دوسری بات:

مصنفؒ کے بقول استحسان کی دو قسمیں ہیں، لیکن انہوں نے لکھا ہے کہ بعض حنفیہ اور اُصولیین استحسان کو چار قسموں میں تقسیم کرتے ہیں۔ دو تو یہی ہیں جو ہم نے ذکر کر دی ہیں (استحسان قیاسی اور استحسانِ ضرورۃ)۔ تیسری قسم "استحسان السنّۃ" اور چوتھی کو "استحسان الاجماع" کہتے ہیں۔

"استحسان السنّۃ" یہ ہے کہ سنت کی بنیاد پر قیاس کو چھوڑ دیا جائے، جبکہ **"استحسان الاجماع"** یہ ہے کہ اجماع کی بنیاد پر قیاسی حکم کو چھوڑ دیا جائے جیسے استصناع میں اجماع کی وجہ سے قیاسی حکم (معدوم چیز کی بیع کی ممانعت) کو چھوڑ کر اجازت دی گئی ہے۔

لیکن یہ دو استحسان کی قسمیں نہیں ہیں، کیونکہ جہاں پر قیاس کو سنت یا اجماع کی بنیاد پر چھوڑا جائے گا، وہاں اس حکم کا ماخذ و مصدر سنت یا اجماع ہو گا، یہ در حقیقت استحسان ہے ہی نہیں۔



استحسان کی زیادہ تر تفصیلات فقہاء حنفیہ کے ہاں ملتی ہیں۔ فقہائے شافعیہ نے اس پر سخت رد کیا ہے، جبکہ فقہائے مالکیہ نے بھی استحسان کو قبول کیا ہے، بلکہ ان کے ہاں استحسان زیادہ مرتب انداز میں موجود ہے، لیکن استحسان کو استحسان کا نام نہیں دیا، بلکہ فقہاء مالکیہ اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ تین مقامات پر قیاس کو چھوڑا جا سکتا ہے:

- إذا عارضه عرف غالب (جب عرف غالب اس کے مخالف ہو جائے)
- إذا عارضته مصلحة راجحة (جب کوئی راجح مصلحت اس کے مخالف ہو جائے)
- إذا أدّى الى حرج و مشقة (جب قیاس کی وجہ سے حرج اور مشقت ہو)

ان تینوں وجہ سے قیاس کو چھوڑا جائے گا۔ فقہاء مالکیہ کا یہ نظریہ در حقیقت وہی چیز ہے جس کو فقہاء حنفیہ نے استحسان کا نام دیا ہے۔

علامہ ابن رشد المالکیؒ استحسان کا کا مفہوم یوں بیان کیا ہے:

"ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل." [8]

استحسان کے معنی اکثر احوال میں یہ ہوتے ہیں کہ مصلحت اور عدل کی طرف التفات کیا جائے۔

یہی در حقیقت فقہاء حنفیہ کے بیان کردہ استحسان ضرورۃ کا مفہوم ہے۔

شیخ زرقا نے فقہاء مالکیہ کے اس نظریہ کی کئی مثالیں ذکر کی ہیں۔ مثلاً میراث کا ایک مسئلہ ہے جس کو "مسئلہ مشترکہ" کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی صورتحال پیش آ جائے جس میں میت کے ورثاء میں ماں شریک بھائی اور حقیقی بھائی موجود ہوں، حقیقی بھائی چونکہ عصبہ میں شمار ہوتے ہیں اور ماں شریک بھائی ذوی الفروض میں آتے ہیں، اس لیے اصول کے مطابق پہلے ذوی الفروض (ماں شریک بھائی) کو حصہ ملے گا اور ممکن ہے عصبہ (حقیقی بھائی) کے لیے میراث میں سے کچھ بھی نہ بچے، جس کا مطلب یہ ہو گا کہ ماں شریک بھائیوں کو حصہ مل جائے گا، لیکن حقیقی بھائیوں کو نہیں ملے گا۔ ایسی صورت میں فقہاء مالکیہ قیاس کو چھوڑ کر حقیقی بھائیوں کو میراث میں شامل کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ اس کے قائل نہیں ہیں، ان کے ہاں اگر عصبہ کے لیے کچھ بھی نہیں بچا تو حقیقی بھائی محروم ہوں گے۔

دوسری فصل: استصلاح و مصالح مرسلہ

اس فصل کے تحت مصنفؒ نے جو تفصیلات بیان کی ہیں ان میں پہلے ایک تمہید ہے اور پھر بقیہ مباحث کو آٹھ عنوانات پر تقسیم کیا ہے۔

تمہید میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ استصلاح اور مصالح مرسلہ بھی استحسان کی طرح ایک فقہی اصول ہے اور جس طرح استحسان کو ماخذ سمجھنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اسی طرح استصلاح و مصالح مرسلہ میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔ جس طرح استحسان مصادر تبعیہ میں سے ہے اسی طرح استصلاح اور مصالح مرسلہ بھی مصادر تبعیہ میں سے ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ استصلاح اور استحسان کو احکام کے لیے مصدر و ماخذ کیوں قرار دیا گیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے، بلکہ یہ ایک ضروری عقیدہ ہے کہ شریعت اسلامیہ آخری شریعت ہے اور قیامت تک باقی رہنے والی ہے۔ جب شریعت قیامت تک باقی رہنے والی ہے تو قیامت تک مختلف زمانے اور مختلف حالات آ سکتے ہیں، لوگوں کی حاجات و ضروریات مختلف ہو سکتی ہیں، ان مختلف ضروریات، حالات اور زمانوں میں لوگوں کی شرعی رہنمائی کیسے کی جائے گی؟ اس کے لیے قرآن و سنت کی محدود نصوص سے استفادہ کر کے استحسان اور استصلاح کا طریقہ اپنا کر لوگوں کی رہنمائی کی جا سکتی ہے، اس میں عدل، اصلاح اور لوگوں کی حاجت اور ضرورت و مصلحت کو بھی مد نظر رکھا جائے اور قرآن و سنت کے اصولوں کو بھی مد نظر رکھا جا سکے اور قیامت تک کے مختلف احوال میں لوگوں کی رہنمائی کی جائے۔

اس فصل کے آٹھ عنوانات مندرجہ ذیل ہیں:

۱. استصلاح، مصلحتِ مرسلہ کی تعریف
۲. مصالح و مفاسد کے ذاتی و شرعی مفہوم
۳. اعتبارِ مصالح کے بواعث و غایات
۴. استصلاح کے اعتبار سے احکام کی انواع
۵. استحسان اور استصلاح کا موازنہ
۶. اصطلاحی الفاظ کی تاریخ
۷. فقہاء کی آراء
۸. مصالح و نصوص کا تعارض

حواشی وحوالہ جات

[1]- تقریری سنت کا مفہوم یہ ہے کہ آپ ﷺ کے سامنے کسی صحابی نے کوئی عمل کیا یا کوئی بات کہہ دی اور آپ ﷺ نے اس پر سکوت اور خاموشی اختیار کر لی یا اس کی تحسین فرمائی تو یہ سکوت اور خاموشی بھی ایک قسم کی سنت ہے۔
"السنة التقريرية : وهي ما نقل من سكوت النبي ﷺ عن قول قيل أو فعل فُعل في حضرته، أو علم به ولم ينكره."
(**أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله** ص: ٧٢، أ.د. عياض بن نامي السلمي)

[2]- ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، دار الفكر، ٣٢/ ٧٠

[3]- "وقال الكرخي الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى."(**الإحكام للآمدي** ٤/ ١٦٤،علي بن محمد الآمدي أبو الحسن، دار الكتاب العربي)

[4]- دین مشترک کا مطلب ہے ایک ہی سبب سے کسی انسان پر دو آدمیوں کا قرض لازم ہو جائے، مثلا میرا اور آپ کا مکان مشترک تھا اور کسی نے آ کر اس کو جلا دیا تو اب اس پر میرا اور آپ کا دس لاکھ روپیہ لازم ہو گیا اسے دین مشترک کہتے ہیں۔
"إذَا كَانَ لِاثْنَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ فِي ذِمَّةِ وَاحِدٍ دِينٌ نَاشِئٌ عَنْ سَبَبٍ وَاحِدٍ فَهُوَ دَيْنٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَهُمْ شَرِكَةَ مِلْكٍ , وَإِذَا لَمْ يَكُنْ سَبَبُهُ مُتَّحِدًا فَلَيْسَ بِدَيْنٍ مُشْتَرَكٍ."(**مجلة الأحكام العدلية** ص: ٢١٠،الْمَادَّةُ١٠٩١)

[5]-**كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي** ٤/ ٤٨، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، دارالكتب العلمية)

[6]- اجیر مشترک اس مزدور کو کہتے ہیں جو کسی خاص وقت میں کسی خاص شخص کے کام کرنے کا پابند نہ ہو، بلکہ وہ ہر کسی کا کام کرتا ہو، جیسے دھوبی اور درزی وغیرہ، جبکہ اجیر خاص اس مزدور کو کہتے ہیں جو کسی خاص شخص کا مزدور ہو اور متعین وقت میں صرف اسی شخص کا کام کرتا ہو، جیسے چوکیدار، استاذ وغیرہ۔
الْأَجِيرُ عَلَى قِسْمَيْنِ: الْقِسْمُ الْأَوَّلُ هُوَ الْأَجِيرُ الْخَاصُّ الَّذِي اُسْتُؤْجِرَ عَلَى أَنْ يَعْمَلَ لِلْمُسْتَأْجِرِ فَقَطْ كَالْخَادِمِ الْمُوَظَّفِ. الْقِسْمُ الثَّانِي هُوَ الْأَجِيرُ الْمُشْتَرَكُ الَّذِي لَيْسَ بِمُقَيَّدٍ بِشَرْطِ أَلَّا يَعْمَلَ لِغَيْرِ الْمُسْتَأْجِرِ كَالْحَمَّالِ وَالدَّلَّالِ وَالْخَيَّاطِ۔ (**مجلة الأحكام العدلية** (ص: ٨١، الْمَادَّةُ ٤٢٢)

[7]- مزید امثلہ کے لیے کتاب دیکھ لیں۔

[8]- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ٢/ ١٨٥۔



*سمیع اللہ سعدی

تلفیق: صورتیں اوراحکام
فقہائے کرام کے اقوال کی روشنی میں

تلفیق یا دوسرے لفظوں میں مختلف مکاتبِ فقہیہ سے استفادہ عصر حاضر کی اہم ترین بحث ہے، نوازل وحوادث کو تیسیر اور احتیاط کی بنیادوں پر حل کرنے کے لئے چاروں مکاتبِ فقہیہ سے استفادہ ضروری ہے، اس استفادے کی حدود و قیود کیا ہیں؟ اس کے ضوابط واصول کیا ہیں؟ اور اصولوں کی روشنی میں اس استفادے کے کتنے امکانات ہیں؟ اس مضمون میں اس کا جائزہ لینے کی کوشش کی جائے گی، مضمون میں درجہ ذیل ابحاث ہوں گے:

بحث اول: تلفیق کا معنی ومفہوم اور تلفیق کی صورتیں

بحث دوم: تلفیق کی مختلف صورتوں کا حکم

بحث پنجم: نتائج وسفارشات

بحث اول: تلفیق کا مصداق کیا ہے؟

تلفیق باب تفعیل کا مصدر ہے، یہ دو یا زیادہ چیزوں کو جمع کرنے، ملانے کے معنی میں آتا ہے، ابن منظور لکھتے ہیں:

لفق: لفقت الثوب ألفقه لفقا: وهو أن تضم شقة إلى أخرى فتخيطهما۔[1]

لفقت الثوب کا مطلب ہے کہ کپڑے کی ایک جانب کو دوسرے کے ساتھ ملا کر سینا۔

جبکہ تلفیق کی اصطلاحی تعریف فقہی لٹریچر میں مختلف انداز سے کی گئی ہے، ان تعریفات میں بعض حوالوں سے بڑا اختلاف ہے، نیز یہ تعریفات تلفیق کی جملہ صورتوں کو جامع بھی نہیں ہیں، محققہ آیہ عبد العزیز اپنے مقالے "التلفیق فی المسائل المعاصرة" میں لکھتی ہیں:

التعريف الاصطلاحي للتلفيق لم يعرض له إلا القليل، فإنَّ جل كتب الفقه وأصوله التي تذكر التلفيق تكتفي بذكر صورته، أو وصفه وصفاً لا يرتقي لأن

*پی ایچ ڈی ریسرچ اسکالر، جامعہ کراچی



يكون تعريفاً جامعاً مانعاً، بل إن الرسائل المؤلفة في خاصة التلفيق على هذه الشاكلة إلا ما قل منها۔۲

یعنی کتب فقہ و اصول میں تلفیق کی اصطلاحی تعریف کا ذکر بہت کم ملتا ہے ،اکثر کتب میں تلفیق کی کوئی صورت یا تلفیق کے خاص وصف کو بطور تعریف کے ذکر کیا گیا ہے، جسے جامع مانع تعریف نہیں کہا جاسکتا، بلکہ تلفیق کے موضوع پر لکھی گئی خصوصی کتب میں بھی یہی طریقہ اپنایا گیا ہے، کم ہی اس کی اصطلاحی تعریف کسی نے ذکر کی ہے۔

ذیل میں تلفیق کی مختلف تعریفات نقل کی جاتی ہیں:

تلفیق کی پہلی تعریف

۱۔ محمد سعید الباانی "عمدة التحقيق فى مسائل الاجتهاد و التقليد" میں لکھتے ہیں:

الإتيان بكيفية لا يقول بها مجتهد؛ وذلك بأن يلفق في قضية واحدة بين قولين أو أكثر، يتولد منها حقيقة مركبة لا يقول بها أحد۳

یعنی تلفیق مختلف مذاہب کو ایسی کیفیت پر جمع کرنے کا نام ہے، جس کا کوئی مجتہد بھی قائل نہ ہو ،جیسے ایک مسئلہ میں دو یا زیادہ اقوال کو اس طرح جمع کیا جائے، جس سے ایک ایسی مرکب ہیئت وجود میں آئے، جس کا کوئی بھی مجتہد قائل نہ ہو۔

۲۔ الموسوعۃ الفقہیہ میں تلفیق کی تعریف یوں کی گئی ہے:

"أخذ صحة الفعل من مذهبين معا بعد الحكم ببطلانه على كل واحد منهما بمفرده۔٤

یعنی دو مختلف مذاہب فقہیہ سے فعل کی صحت اس طور پر اخذ کرنا کہ ان دونوں مذاہب میں انفرادی حیثیت میں وہ حکم باطل ہو۔

۳۔ مازن ھنیہ "التلفيق و تتبع الرخص" میں لکھتے ہیں:

جمع بين اجتهادين فصاعداً في العمل أو النظر، بحيث يتوصل إلى حقيقة لا توافق أي اجتهاد منهما۔

یعنی نظری یا عملی طور پر دو اجتہادوں کو اس طور پر جمع کرنا، جس سے ایک ایسی حقیقت وجود میں آئے، جو دونوں اجتہادات میں کسی کے بھی موافق نہ ہو۔



مذکورہ بالا تین تعریفات سے معلوم ہوتا ہے کہ تلفیق دو مذاہب کو اس طور پر جمع کرنے کا نام ہے، جس سے ایک ایسی ھیئت مرکبہ وجود میں آئے، جو ہر ایک کے نزدیک باطل ہو۔اس تعریف کے مطابق اس خاص صورت کے علاوہ مذاہب فقہیہ کو جمع کرنا اصطلاح میں تلفیق نہیں کہلائے گا۔

تلفیق کی دوسری تعریف

۱۔ناصر بن عبداللہ میمان اپنی کتاب "التلفیق فی الاجتہاد و التلفیق "میں لکھتے ہیں:

"الأخذ في الأحكام الفقهية بقول أكثر من مذهب في أبواب متفرقةأو باب واحد أو في أجزاء الحكم الواحد۔

یعنی احکام فقہیہ میں ایک سے زائد اقوال لینا، خواہ ایک باب سے متعلق ہو، یا مختلف ابواب سے ہو یا ایک حکم کی مختلف جزئیات میں ہو۔

۲۔ڈاکٹر جابر سالم لکھتے ہیں:

التخير من أحكام المذاهب ما يعمل به سواء أكان ذلك بين جزئيات المسألة الواحدة أو بين عدة مسائل۔[۵]

یعنی مختلف مذاہب فقہیہ کے احکام پر عمل کرنا خواہ ایک مسئلہ کی جزئیات میں ہو یا کئی مسائل میں ہو۔

ان دو تعریفات سے معلوم ہوا کہ تلفیق مختلف مذاہب پر بیک وقت عمل کرنا ہے، خواہ ایک مسئلہ میں ہو، کئی مسائل میں ہو، خواہ سب مجتہدین کے نزدیک بطلان لازم آئے یا نہ آئے۔

اس موقع پر ذہن میں یہ آسکتا ہے کہ شاید دونوں تعریفات درست ہوں اور دونوں تعریفات میں تلفیق کی الگ الگ صورتوں کو بیان کیا گیا ہو، لیکن موسوعہ فقہیہ کے مصنفین دوسری قسم کو تلفیق کی اصطلاح کے تحت نہیں لاتے، چنانچہ تلفیق کی تعریف کے بعد لکھتے ہیں:

والتلفيق المقصود هنا هو ما كان في المسألة الواحدة بالأخذ بأقوال عدد من الأئمة فيها. أما الأخذ بأقوال الأئمة في مسائل متعددة فليس تلفيقا وإنما هو تنقل بين المذاهب أو تخير منها۔[۶]

یعنی تلفیق سے مراد یہاں ایک مسئلہ میں متعدد اقوال لینا ہے، جبکہ مختلف مسائل میں مختلف



اقوال لینا تلفیق نہیں کہلاتا، بلکہ اسے ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال یا مذاہب میں اقوال کا اختیار کہتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ تلفیق کی اصطلاحی تعریف میں اختلاف منہجی اختلاف ہے، اسے اختلاف تعبیر نہیں کہا جاسکتا۔

تلفیق کی تیسری تعریف

مذکورہ دو تعریفات کے ساتھ تلفیق کی ایک تیسری تعریف بھی کی گئی ہے، محمد عمیم احسان مجددی قواعد الفقہ میں لکھتے ہیں:

التلفيق هو تتبع الرخص على هوىً۔

یعنی تلفیق مذاہب فقہیہ میں خواہش نفسانی کی پیروی کرتے ہوئے رخصتوں پر عمل کرنے کا نام ہے۔

اس تعریف کے مطابق تلفیق محض اتباع رخص کو کہتے ہیں، جبکہ اتباع رخص کسی دلیل شرعی کی بجائے خواہشات کی بناپر ہو۔

یہی تعریف محقق غازی بن مرشد عتیبی نے اپنی کتاب "التلفیق بین المذاہب الفقہیہ وعلاقتہ بتیسیر الفتوی" میں نقل کی ہے۔[۷]

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تلفیق کی تین مختلف تعریفات نقل کی گئی ہیں:

۱۔ایک قضیہ میں مختلف مذاہب کو اس طور پر لینا، جو سب کے نزدیک باطل ہو۔

۲۔ایک یا متعدد مسائل میں مختلف اقوال لینا، خواہ بطلان لازم آئے یا نہ آئے۔

۳۔خواہشات کی بناپر تتبع رخص تلفیق ہے۔

جبکہ بعض محققین کے نزدیک تلفیق ان میں سے صرف پہلی صورت کو کہتے ہیں، دوسری صورت کو تنقل بین المذاہب یا تخییر بین المذاہب کہتے ہیں (جیسا کہ موسوعہ فقہیہ سے معلوم ہوتا ہے) اور تیسری صورت کو تتبع رخص کہتے ہیں، جو تلفیق سے الگ چیز ہے، چنانچہ محقق عبد اللہ بن محمد سعیدی اپنی کتاب "التلفیق وحکمہ فی الفقہ الاسلامی" میں لکھتے ہیں:

ومن هنا تظهر المغايرة بين مسألة التلفيق ,ومسألة تتبع الرخص , ومسألةالانتقال من مذهب إلى آخر في بعض المسائل۔[۸]



اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تلفیق، مسالہ تتبع رخص اور بعض مسائل میں ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال، ان تینوں مفاہیم میں مغایرت ہے۔

لہذا تلفیق کی صورتوں اور احکام سے پہلے تلفیق کے اصطلاحی مفہوم کا تعین سب سے اہم ہے، جب تک تلفیق کا اصطلاحی مفہوم متعین نہیں ہوگا، اس وقت تک تلفیق کی صورتوں اور احکام پر بحث بے فائدہ ہوگا، اگر ہم تلفیق کی پہلی تعریف لے لیں، جو اکثر فقہاء نے لی ہے، تو اس کے مطابق اس خاص صورت کے علاوہ فقہاء کے اقوال سے استفادہ ممنوع نہیں ہوگا، نہ ہی تتبع رخص تلفیق کہلائے گا، جب تک ایسی ھیئت مرکبہ وجود میں نہ آئے، جو سب کے نزدیک باطل ہو۔

تلفیق ممنوع ہے یا جائز؟ مطلقا جائز ہے یا شرائط کے ساتھ؟ ان تمام امور پر بحث کرتے ہوئے اولا یہ متعین کرنا ہوگا کہ جس فقیہ نے تلفیق کا حکم بیان کیا ہے، اس کے نزدیک تلفیق کی مفاہیمِ ثلاثہ میں سے کونسا مفہوم مراد ہے۔

بحث دوم: تلفیق کی صورتیں اور احکام

تلفیق کی بنیادی طور پر دو اقسام ہیں:

۱۔ تقلیدی تلفیق

۲۔ اجتہادی تلفیق

۱۔ تقلیدی تلفیق

تقلیدی تلفیق سے مراد یہ ہے کہ ایک مقلد، جو کسی بھی قسم کے اجتہاد کی صلاحیت نہیں رکھتا، وہ مختلف ائمہ کی تقلید کرتے ہوئے کبھی ایک امام کے مذہب پر عمل کرے، کبھی دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرے، خواہ از خود مسئلہ معلوم کر کے عمل کرے یا کسی مفتی سے کسی امام کا مسلک پوچھ کر عمل کرے، مختلف ائمہ کے مسالک پر عمل میں مقصد اخذ راجح نہ ہو، کیونکہ مقلد ترجیح اور راجح مرجوح کے درمیان تمیز پر قادر نہیں ہوتا۔

تقلیدی تلفیق کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ متعدد مسائل میں مختلف مذاہب یا اقوال پر عمل کرنا

۲۔ ایک مسئلہ میں مختلف مذاہب یا اقوال پر عمل کرنا

۱۔ متعدد مسائل میں مختلف مذاہب یا اقوال پر عمل کرنے میں سب سے پہلے اس بات کی تنقیح ضروری ہے کہ یہ



تلفیق اصطلاحی میں داخل ہے یا نہیں؟ اگر ہم تلفیق کی پہلی تعریف لے لیں، تو یہ صورت تلفیق ہی نہیں کہلائے گی، بلکہ یہ مسئلہ تلفیق کی بجائے تقلید شخصی کے لزوم یا عدم لزوم کے تحت آئے گا۔ محقق محمد بن عبد الرزاق اپنی کتاب "التلفیق و موقف الاصولیین منه" میں لکھتے ہیں:

و هذا النوع من التلفيق يرجع فی حقيقته الی الخلاف فی انه هل يجب التزام مذهب معين ؟و اذا التزم مذهبا معينا فهل له الخروج عنه فی بعض الوقائع او لا ؟۔۹

یعنی تلفیق کی یہ قسم دراصل اس اختلافی مسئلہ پر مبنی ہے کہ ایک معین مذہب کا التزام ضروری ہے یا نہیں؟ اگر ضروری ہے تو کچھ صورتوں میں اس مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف خروج درست ہے یا نہیں؟

یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان اختلافی ہے کہ ایک مذہب کو اختیار کر لینے کے بعد مقلد کے لئے اسی مذہب پر استمرار ضروری ہے یا اس سے خروج کر سکتا ہے؟

چنانچہ معروف حنفی فقیہ شرنبلالی اپنے رسالے "العقد الفريد لبيان الراجح من الخلاف فی التقليد" میں لکھتے ہیں:

فلو التزم مذهبا معينا كابی حنيفة او الشافعی فهل يلزم الاستمرار عليهولا يقلد غيره فی مسئلة من المسائل ام لا ؟فقيل يلزم كما يلزمه الاستمرار فی حكم حادثة معينة قلد فيه ،ولانه اعتقد ان مذهبه حق ،فيجب عليه العمل بموجب اعتقاده،وقيل لا يزلم و هو الاصح لان الزامه غير ملزم ،اذ لا واجب الا ما اوجبه الله و رسوله ،ولم يوجب علی احد ان يتمذهب مذهب رجل من الائمة ،فيقلده فی كل ما ياتی و يذر دون غيره ،ولتزامه ليس بنذر حتی يجب الوفاء۔۱۰

یعنی اگر کسی متعین مذہب جیسے امام ابو حنیفہ یا امام شافعی کے مذہب کا التزام کر لیا، تو کیا اسی پر قائم رہنا ضروری ہے اور کسی اور کی تقلید کسی مسئلے میں کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس میں ایک قول یہ ہے کہ اسی پر قائم رہنا ضروری ہے، جیسے ایک مسئلہ میں ایک ہی مذہب پر رہنا ضروری ہے، نیز جب اس نے ایک بار کسی مذہب کی تقلید کر کے اس کو حق جانا تو اپنے عقیدے کے مطابق اسی مسلک پر قائم رہنا ضروری ہے۔



دوسرا قول یہ ہے کہ اسی پر قیام واستمرار ضروری نہیں ہے، یہی اصح قول ہے، کیونکہ اس کا اپنے اوپر کوئی چیز لازم کرنا شرعی طور پر لزوم نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ ورسول کے واجب کردہ احکام کے علاوہ کوئی حکم واجب نہیں ہے، اور اللہ ورسول نے ائمہ میں سے کسی خاص امام کے مذہب پر قیام کو واجب نہیں کہا ہے، کہ وہ ہر مسئلے میں صرف اسی ایک امام کا مذہب لے کر بقیہ ائمہ کو ترک کرے، باقی رہا اس کا اپنے اوپر اس کو لازم کرنا، تو یہ نذر نہیں ہے، کہ اس کو پورا کرنا ضروری ہو۔

رسالے کے محقق ڈاکٹر خالد بن محمد عروسی لا یلزم والے قول کے تحت حاشیہ میں لکھتے ہیں:

وهو قول الجمهور۔

یعنی کسی متعین مذہب کا عدم لزوم جمہور کا قول ہے۔

اس مسئلے کے تحت یہ بھی آتا ہے کہ عامی اور صاحب نظر واستدلال (اہل علم) کا فرق ہے یا نہیں؟ نیز ایک مذہب سے انتقال کسی غرض کی بنا پر ہے یا بغیر کسی غرض کے؟ نیز غرض صحیح ہے یا باطل؟ محقق محمد بن عبد الرزاق نے اس میں درجہ ذیل اقوال لکھے ہیں:

۱۔ جواز مطلق

۲۔ منع مطلق

۳۔ عمل سے پہلے انتقال جائز ہے بعد العمل رجوع جائز نہیں ہے۔

۴۔ اگر ظن غالب ہو کہ دوسرے امام کا مذہب اس مسئلے میں میرے امام سے قوی ہے تو انتقال جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے۔

۵۔ حکم حاکم کا نقض اگر لازم آتا ہو تو انتقال جائز نہیں، ورنہ جائز ہے۔

۶۔ عامی کے لئے مطلقا جائز ہے، کیونکہ عامی کا مذہب نہیں ہوتا، جبکہ صاحب نظر واہل علم کے لئے بعد از تفحص دلائل کے جائز ہے۔[11]

تقلیدی تلفیق کی دوسری صورت

ایک مسئلہ میں متعدد مذاہب یا اقوال پر عمل کرنا اس طور پر کہ اس سے ایک ایسی حقیقت وجود میں آئے، جو سب کے نزدیک باطل ہو، جیسے ایک آدمی وضو کرے اور سر کے تین بالوں پر مسح کرے، جیسا کہ بعض فقہاء کا قول ہے، پھر



وضو کے بعد اجنبیہ عورت کا مس کرے، اور ان فقہا کا قول لے، جن کے نزدیک اجنبیہ کے مس سے وضو نہیں ٹوٹتا، پھر جب خون کا خروج ہو جائے تو ان فقہا کا قول لے، جن کے نزدیک غیر سبیلین سے خروج نجاست ناقض وضو نہیں ہے، یوں اب اس آدمی کا وضو تمام فقہا کے نزدیک باطل ہے۔

اس صورت میں سب سے اہم چیز قضیہ واحدہ کی تعیین کا مسئلہ ہے کہ قضیہ واحدہ سے کیا مراد ہے؟ محقق محمد بن عبد الرزاق نے اس پر سیر حاصل بحث کی ہے، اس کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے، محقق کے بقول اس حوالے سے فقہا کے دو نقطہ نظر ہیں:

۱۔ بعض فقہا کے نزدیک قضیہ واحدہ سے مراد یہ کہ ایک حکم میں متعدد اقوال جمع کرے، جیسے ایک نماز میں ،ایک وضو میں، ایک بیع میں، ایک حج میں وغیرہ۔

۲۔ بعض فقہا کے نزدیک قضیہ واحدہ سے مراد یہ کہ ایک حکم کے اندر ایک نوعیت والے حکم میں متعدد اقوال جمع کرے، جیسے نماز کے اندر طہارت والے حکم میں متعدد اقوال جمع کرے، یا نماز کے اندر استقبال قبلہ والے حکم میں متعدد اقوال جمع کرے، لھذا اگر ایک حکم کے الگ الگ احکام میں متعدد اقوال جمع کرے تو یہ قضیہ واحدہ میں تلفیق نہیں کہلائے گا، جیسے کہ طہارت والے مسئلہ میں غیر سبلین سے وضو نہ ٹوٹنے والے فقہا کا قول لے، پھر جب اسی طہارت سے نماز پڑھنے لگے، تو استقبال قبلہ والے حکم میں کسی اور فقیہ کا قول لے، پھر اعتدال فی الصلاۃ والے حکم میں کسی اور فقیہ کا قول لے، یہاں قضیہ واحدہ میں تلفیق نہیں کہلائے گا، کیونکہ طہارت الگ حکم ہے، استقبال قبلہ الگ حکم ہے ،اعتدال فی الصلاۃ الگ حکم ہے۔[۱۲]

قضیہ واحدہ میں تلفیق کا حکم

اس حوالے سے تین اقوال ہیں:

۱-مطلقا منع ہے، یہ جمہور کا قول ہے اور اکثر کے نزدیک تلفیق کا اصل مصداق ہی یہی صورت ہے، جیسا کہ تعریف کے مبحث میں گزر چکا ہے۔

۲-مطلقا جائز ہے، یہ ہر مکتب میں بعض فقہا کا قول ہے، مالکیہ میں مغاربہ کا یہی مسلک ہے، بعض شوافع، بعض حنابلہ اور بعض حنفیہ جیسے ابن ہمام وغیرہ کا قول ہے۔

۳-چند شرائط کے ساتھ جواز ہے، جیسے یہ عمل اجماع کے خلاف نہ ہو، تتبع رخص مقصود نہ ہو وغیرہ۔

۲۔اجتہادی تلفیق

اجتہادی تلفیق سے مراد یہ کہ عالم متبحر اور فقہاء کے اقوال میں تمیز اور راجح مرجوح کی تعیین پر قادر عالم مختلف فقہا کے اقوال کے دلائل پر غور کرتے ہوئے ان میں چھانٹی کرے اور قوت دلیل یا دیگر وجوہ کی بنا پر کبھی شوافع کے قول کو ترجیح دے تو کبھی احناف کے قول کو راجح قرار دے، محققہ آیہ عبد العزیز لکھتی ہیں:

يقصد بالتلفيق في الاجتهاد هو :أن يختلف المجتهدون في عصر في مسألة فيكون لهم فيها قولان أو أقوال .ثم يأتي من بعدهم من يجتهد في الموضوع نفسه ويؤدي اجتهاده إلى الأخذ من كل قول ببعضه ويكون مجموع ذلك مذهبه في المسألة المجتهد فيها۔۱۳

یعنی تلفیق فی الاجتہاد سے مراد یہ کہ کسی مسئلے پر مجتہدین کا اختلاف ہوا ہو، جس میں دو یا زیادہ اقوال ہو، پھر ایک عالم دین اسی مسئلے میں اجتہاد کرتا ہے اور اس کا اجتہاد انہی اقوال میں سے کسی ایک قول کو راجح قرار دیتا ہے۔

اجتہادی تلفیق کا تعلق دراصل درجہ ذیل اصولی مسائل کے ساتھ ہے:

۱۔کسی مسئلے میں مجتہدین کے جملہ اقوال سے ہٹ کر نیا قول اختیار کرنے کا حکم، جسے احداث قول ثالث فی المسئلہ کہا جاتا ہے۔

۲۔جب مجتہدین دو ایک جیسے مسئلوں پر ایک حکم لاگو کر دیں، تو انہی دو مسئلوں کے حکم میں تفریق درست ہے یا نہیں؟ جسے عدم القائل بالفصل کہا جاتا ہے۔

۳۔جب مجتہدین کا کسی مسئلے میں اختلاف ہو جائے، تو اختلاف کے بعد اسی زمانے میں ان میں سے کسی ایک قول پر اتفاق درست ہے یا نہیں؟

۴۔جب مجتہدین کا کسی مسئلے میں اختلاف ہو جائے تو بعد والے ان میں سے کسی ایک قول پر اتفاق کر سکتے ہیں یا نہیں؟

مذکورہ بالا چار مسائل کا اجتہادی تلفیق سے گہرا رابطہ ہے اور اجتہادی تلفیق دراصل انہی اصولوں پر مبنی ہے، ان چار اصولی مسائل کی تفصیل میں جائے بغیر مختصراً یوں کہا جا سکتا ہے کہ ان چاروں مسائل میں اصولیین کا بڑے پیمانے پر اختلاف ہے، جس میں جواز، عدم جواز یا جواز بالشرائط کے اقوال ہیں، یعنی یہ اصولی مسائل خود مختلف فیہا ہیں، ان میں

کوئی اتفاقی قول نہیں ہے، لھذا اجتہادی تلفیق کا مسئلہ بھی مختلف فیھا ہے، جس میں جواز یا عدم جواز دونوں میں قول ہیں، گویا اجتہادی تلفیق کا مسئلہ بھی تقلیدی تلفیق کی طرح مجتہد فیہ مسئلہ ہے۔

فائدہ:

بعض مصنفین نے تلفیق کی ایک تیسری قسم قانون سازی میں تلفیق بھی ذکر کی ہے، جسے التفلیق فی التشریع یا التلفیق فی التقنین کہا گیا ہے، لیکن محقق محمد بن عبد الرزاق کے بقول یہ قسم درج بالا دو قسموں میں داخل ہے، کیونکہ اگر قانون سازی کرنے والے مقلدین محض ہوں تو اس کا حکم تقلیدی تلفیق کا ہوگا، اگر قانون سازی کرنے والے ماہرین فقہا اور اصحاب نظر و استدلال ہوں، تو اس کا حکم اجتہادی تلفیق والا ہوگا۔

نتائج وسفارشات:

۱۔ تلفیق کی بحث متاخرین فقہا کی ذکر کردہ بحث ہے، متقدین کی کتب میں اس اصطلاح یا اس کی اقسام سے متعلق بحث نہیں ملتی، محقق محمد بن عبد الرزاق کے بقول پانچویں صدی ہجری میں اس اصطلاح کا ظہور ہوا، جب تقلید شخصی کی جڑی مضبوط ہوگئیں تھیں، دوسرے لفظوں میں تلفیق کی بحث تقلید شخصی کے ظہور اور ارتقا کے نتیجے میں پیدا ہوئی، جب تک تقلید مطلق کا زمانہ تھا، تلفیق کی بحث معدوم تھی، البتہ اس وقت بھی بعض اصولی مسائل جیسے احداث قول ثالث، یا عدم القول بالفصل وغیرہ کا ذکر ہوتا تھا۔

۲۔ تلفیق کے موضوع پر جتنا لٹریچر لکھا گیا ہے، خصوصا متاخرین کی کتب، ان میں تلفیق کی اقسام ثلاثہ (تقلیدی تلفیق، اجتہادی تلفیق، قانون سازی میں تلفیق) کے علاوہ اس کی کسی اور قسم کا ذکر نہیں ہے، آج کل بعض محققین نے اصولی تلفیق کی جو اصطلاح نکالی ہے، اس کے ذکر سے فقہی ذخیرہ خالی ہے، چہ جائیکہ اس کے جواز یا عدم جواز پر بحث ہو۔

۳۔ تلفیق کی پوری بحث کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ ایک تو تلفیق کے مصداق میں اختلاف ہے، دوسرا تلفیق کے جواز و عدم جواز میں بڑے پیمانے پر اختلاف ہے، لہذا تلفیق کے جواز یا عدم جواز میں سے کسی ایک کو ایک متفقہ اصولی مسئلہ باور کرانا فقہا کی آرا کے تنوع سے صرفِ نظر ہے۔ اس مسئلے کو ایک اختلافی اصولی مسئلے کی طرح لینا چاہئے۔

۴۔ تلفیق کی بحث سے مقدم ان اصولی مسائل پر بحث وقت کا تقاضا ہے، جن پر تلفیق کی مختلف صورتیں مبنی ہیں، جیسے لزوم مذہب معین، ایک مسلک سے دوسرے مسلک کی طرف انتقال، احداث قول ثالث، اتفاق اللاحق علی

احد قولیہ العصر السابق، تقلید مطلق کا حکم، عامی کا مذہب ہوتا ہے یا نہیں؟ وغیرہ۔

۵۔ تتبع رخص اور ایسر المذاہب وایسر الاقوال کے مسئلے کا تلفیق کے مسئلے کے ساتھ گہرا ربط ہے، کہ تلفیق کی عموما ایسر قول تلاش کرنے کی صورت میں وجود میں آتی ہے، تتبع رخص بھی دیگر اصولی مسائل کی طرح ایک مختلف فیہا اصولی مسئلہ ہے، خصوصا بعض بڑے فقہا جیسے ابن ہمام وغیرہ ایسر مذہب اختیار کرنے کی اجازت دیتے ہیں کہ رفع حرج اور تیسیر شریعت کے بنیادی اصولوں میں سے ہیں۔ ابن ہمام رحمہ اللہ فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

وأنا لا أدري ما يمنع هذا ؟ النقل أو العقل ؟ وكون الإنسان يتبع ما هو أخف على نفسه من قول مجتهد مسوغ له الاجتهاد، ما علمت من الشرع ذمة عليه، وكان – صلى الله عليه وسلم – يحب ما خفف عن أمته۔۱۴

۶۔ تلفیق کے موضوع پر بہت ساری کتب لکھی گئیں ہیں، چند اہم کتب کا ذکر کیا جاتا ہے:

۱۔عمدة التحقيق فى التقليد و التفليق ،محمد سعيد الباني ،المكتب الاسلامى

۲۔القول السديد فى بعض مسائل الاجتهاد و التلفيق ،محمد بن عبد العظيم مكى رومى ،دار الدعوة ،كويت

۳۔التلفيق و موقف الاصوليين منه ،محمد بن عبد الرزاق الدويش ،الوعى الاسلامى ،كويت

٤۔التلفيق فى المسائل المعاصره ،ايه عبد العزيز الشقاقى ،الجامعة الاسلاميه ،غزه

۵۔التلفيق فى الفتوى ،سعد العنزى ،مجله الشريعه و الدراسات الاسلاميه ،۱٤۲۰ھ

٦۔التلفيق فى الاجتهاد و التلفيق ،ناصر بن عبد الله ميمان ،مجله العدل ،رياض ۱٤۳۳ھ

۷۔التلفيق و تتبع الرخص ،مازن اسماعيل هنيه،كليه الدراسات العليا ،الجامعه الاردنيه ،(رساله ماجستير)

۸۔التلفيق و تتبع الرخص و تطبيقاته فى العبادات و الاحوال الشخصيه ،ايه عبد السلام فنون ،كليه الدراسات العليا، جامعة الخليل

۹۔خلاصة التحقيق فى بيان حكم التلقيد و التلفيق ،عبد الغنى النابلسى ،مكتبه الحقيقه ،تركى

۱۰۔ظاہرة التلفيق عند الاصوليين ،ممدوح بن عبد الله العتيى

۱۱۔تبصير النجباءبحقيقة الاجتهاد و التلقيد و التلفيق و الافتاء،محمد بن ابراهيم الحفناوى ،دار الحديث ،قاهره



۱۲۔الاجتہاد والتلفیق و اتخاذھما علاجا الادواء المجتمع الاسلامی ،جامعة القاہرہ(رسالہ الدکتوراہ)
۱۳۔التلفیق بین المذاہب الفقہیہ وعلاقتہ بتیسیر الفتوی ،غازی بن مرشد العتیبی
۱٤۔التحقیق فی بطلان التلفیق ،محمد بن احمد السفارینی ،دار الصمیعی
۱۵۔التلفیق و حکمہ فی الفقہ الاسلامی ،عبد اللہ بن محمد سعیدی
۱٦۔رسالہ فی التلقید و التلفیق ،حسن الشطی ،روضہ الشام ،شام

حواشی و حوالہ جات

[1]-لسان العرب ۱۰/۳۳۰
[2]-التفیق فی المسائل المعاصرہ ص۸
[3]-عمدۃ التحقیق ص۱۸۳
[4]-الموسوعة الفقہیہ ۱۳/۲۹٤
[5]-التلفیق الفقہی بین الرفض و القبول ،ص ۲٦
[6]-الموسوعة المفقہیہ ۱۳/۲۹٤
[7]-دیکھئے ص۹
[8]-التلفیق و حکمہ فی الفقہ الاسلامی ص۷
[9]-التلفیق و موقف الاصولیین منہ ،ص ۱۷۲
[10]-العقد الفرید ص ۲۸
[11]-ملاحظہ ہو التلفیق و موقف الاصولیین منہ ،ص۱۳٦ تا ۱۳۸
[12]-ملاحظہ ،التلفیق و موقف الاصولیین منہ ،ص۱٦۷ تا ۱۷۵
[13]-التلفیق فی المسائل المعاصرہ ص۲۹
[14]-فتح القدیر ج۷ص ۲۳۰



*ارشد عزیز

سیرۃ النبی ﷺ کی روشنی میں حقوق وفرائض کا تصور



(ا) حق کا مفہوم:

''حقّ'' ضَرَبَ کے باب سے ثلاثی مجرد ہے۔اس کے لغوی معنی ہیں ''واجب ہونا''۔کہا جاتا ہے:

حقّ لک ان تفعل کذا وحققت ان تفعل کذا[1]

اس کا کرنا تمہارے لائق ہے اور تم اس کے کرنے کے لائق ہو۔

لغات الحدیث میں ہے:

حقٌّ کے معنی غلبہ کرنا،واجب کرنا،بیچ سر میں مار لگانا،یقین کرنا،ثابت ہونا،اونٹ کا چوتھے سال میں لگنا۔حقّ اللہ کا نام بھی ہے کیونکہ حقیقۃً موجود وہی ہے باقی سب چیزوں کا وجود مثل عدم کے ہے جو زوال پذیر ہے اور حقّ باطل کی ضد ہے۔[2]

اور حقٌّ کے کئی معنی آتے ہیں:

''ایک تو حکمت کے ساتھ پیدا کرنے والا،دوسرا وہ چیز جو حکمت کے ساتھ پیدا کی گئی ہو یا بنائی گئی ہو،تیسرا صحیح اعتقاد اور قول جو واقع کے مطابق ہو یا وہ قول اور فعل جو وقت اور مصلحت کے موافق ہو چوتھا واجب اور لازم پانچواں مضبوط اور مستحکم،چھٹا یقین اور اذعان ساتواں حقیقت اور ماہیت۔''[3]

امام راغب اصفہانی نے ''الحقُّ'' کے اصل معنی ''مطابقت اور موافقت'' کے بیان فرمائے ہیں۔[4]

قرآن مجید (فار اینڈرائڈ اپلیکیشن) میں حق کا لفظ ۲۷۲ مرتبہ آیا ہے۔جہاں یہ سچائی اور باہمی حقوق کے معنی میں بیان ہوا ہے۔جبکہ معجم المفہرس لالفاظ الحدیث کے مطابق حدیث کی نو معتبر کتب کی ۲۵۸ احادیث میں حق کا لفظ مذکور ہے۔

* لیکچرار گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج میانوالی



حق کسی فرد کے لئے شریعت کی معترف اور مقرر کردہ مخصوص مصلحت ہے جو مادیت یا علمیت سے وابستہ ہوتی ہے۔ علامہ سید سلیمان ندوی "حق" کا مفہوم بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"انسان کو دنیا کی ہر اس چیز سے جس سے اس کے نفع کا تعلق ہے ایک گونہ لگاؤ ہے۔اس لگاؤ کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی ترقی وحفاظت میں کوشش کی جائے۔اس شئے سے وہ نفع اٹھایا جائے جس کے لئے خدا نے اس کو پیدا کیا ہے اور ان مواقع پر اس کو صرف کیا جائے جن میں خدا نے اس کے صرف کرنے کا حکم دیا ہے اور اس کو ہر اس پہلو سے بچایا جائے جس سے اس کی نفع رسانی کو نقصان پہنچے۔اسی ذمہ داری کا نام "حق" ہے جس کو از خود ادا کرنا ضروری ہے۔"[۵]

(۲)فرض کا مفہوم:

فرض کے معنی اپنے اوپر لازم کیا ہوا عمل یا اس قانون کے ہیں جس کو اللہ تعالی نے اپنے بندوں کے لئے مقرر کیا ہو۔امام راغب اصفہانی فرض کا مفہوم بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"الفَرض کے معنی سخت چیز کو کاٹنے اور اس میں نشان ڈالنے کے ہیں۔ مثلا فرض الحدید لوہے کو کاٹنا۔۔۔فرض کا معنی ایجاب (واجب کرنا) آتا ہے۔مگر واجب کے معنی کسی چیز کے بلحاظ وقوع اور ثبات کے قطعی ہونے کے ہیں اور فرض کے معنی بلحاظ حکم کے قطعی ہونے کے ہیں۔۔۔ہر وہ مقام جہاں قرآن میں فرض علی کے ساتھ آیا ہے اس کے معنی کسی چیز کو واجب اور ضروری قرار دینے کے ہیں اور جہاں فرض اللہ لہ (لام کے ساتھ) آیا ہے تو اس کے معنی کسی چیز سے بندش دور کرنے اور مباح کر دینے کے ہیں۔فرائض اللہ سے مراد وہ احکام ہیں جن کے متعلق قطعی حکم دیا گیا ہے۔"[۶]

فقہا کے نزدیک:

فرض وہ ہوتا ہے جو اپنے لزوم کے ساتھ قطعی ہو، حتی کہ اس کے منکر کو کافر کہا جائے گا۔[۷]

غرض فرض وہ کام ہے جس کو ادا کرنا لازمی ہے۔اس کو چھوڑنے سے سختی کے ساتھ منع کیا گیا ہے۔اس کا ثبوت قطعی (قرآن مجید اور سنت متواترہ) ہے۔اس فعل کے لزوم پر رہنمائی بھی قطعی ہو۔اس کا انکار کفر ہے۔اس کو ہمیشہ یا کبھی کبھی چھوڑنے والا عذاب الہی کا حقدار ہو۔

(۳) اخلاق کی تعریف:

حقوق و فرائض اخلاق کی تعریف میں شامل ہیں۔ برصغیر کے عظیم سیرت نگار سید سلیمان ندوی نے اپنی کتاب سیرۃ النبی ﷺ میں حقوق و فرائض کو اخلاق کی تعریف میں بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"اخلاق سے مقصود باہم بندوں کے حقوق و فرائض کے وہ تعلیمات ہیں جن کو ادا کرنا ہر انسان کے لئے مناسب بلکہ ضروری ہے۔"[۸]

انسان پر انسانوں کے علاوہ حیوانات اور بے جان اشیا کے بھی حقوق ادا کرنا ضروری ہیں۔ اپنی طاقت کے مطابق ان حقوق کا ادا کرنا لازمی ہے۔ اسلام کے تصور اخلاق کی ابتدا انہی حقوق و فرائض سے ہوتی ہے۔

(۴) حقوق کی اقسام:

عام طور پر حقوق کو دو اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ حقوق اللہ اور حقوق العباد۔ امام شاطبیؒ لکھتے ہیں:

"مکلف پر حقوق واجبہ دو طرح کے ہیں۔ وہ اللہ تعالی کے حق ہوں گے، جیسے نماز روزہ اور حج۔ یا پھر وہ آدمیوں کے حق ہوں گے، جیسے قرضے، خیر خواہی، آپس میں اصلاح اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے امور۔[۹]

فقہا نے حقوق کو متعدد اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ ان میں سیاسی حقوق، شخصی یا ذاتی حقوق، خاندانی حقوق، مالی حقوق اور ذہنی حقوق خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ حقوق کی تمام اقسام درج ذیل اقسام کے تحت ہیں:

(۱) حقوق اللہ
(۲) نفس انسانی/ مادی جسم کے حقوق
(۳) بندوں کے حقوق
(۴) انسان کے زیر اختیار ان اشیا کے حقوق جن سے وہ کام لیتا ہے۔ مثلاً غلام، نوکر، جانور وغیرہ۔

(۱) حقوق اللہ:

حقوق اللہ سے مراد اللہ تعالی کے حقوق ہیں۔ ایک جامع حدیث میں آپؐ نے ان حقوق کے بارے میں ارشاد فرمایا:

حضرت معاذؓ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ ان کے خچر جسے عفیر کہا گیا پر سوار تھا

کہ نبی مکرم ﷺ نے فرمایا:

يا معاذ هل تدرى حق الله على عباده وما حق العباد على الله قلت الله ورسوله اعلم قال فان حق الله على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وحق العباد على الله ان لا يعذب من لا يشرك به شيئا۔ ۱۰

اے معاذ! کیا تم جانتے ہو کہ اللہ کا اپنے بندے پر حق اور بندوں کا اللہ پر کیا حق ہے؟ میں نے کہا اللہ اور اس کا رسول خوب جانتے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا بندوں پر اللہ کا حق یہ ہے کہ وہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کریں اور اللہ پر بندوں کا حق یہ ہے جو اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہیں کرتا اسے سزا نہ دے۔

علامہ وحید الزمان اس حدیث کی تصریح میں لکھتے ہیں:

"حق سے مراد یہاں یہ ہے کہ اللہ تعالی نے جس ثواب کا وعدہ اپنے بندوں سے کیا ہے وہ وعدہ ضرور پورا ہو گا۔ لیکن حق کے یہاں یہ معنی نہیں ہیں کہ اللہ تعالی پر کوئی شے واجب یا لازم ہے ،جس کے خلاف وہ نہیں کر سکتا۔ اس کو توسب قدرت ہے چاہے تو مومنوں کو آگ میں ڈال دے اور سب کافروں کو بہشت میں بھیج دے۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ ایسا نہیں ہو گا کیونکہ اللہ تعالی ظالم نہیں۔"۱۱

حقوق اللہ سے مراد یہ کہ انسان اللہ تعالی کو وحدہ لاشریک تسلیم کرے۔ اس کو اپنی ذات، صفات اور عبادات میں ایک مانے اور یکتا جانے اور کسی کو اس کا شریک نہ بنائے اور حضرت محمد ﷺ کو اللہ کا بندہ اور اس کا رسول تسلیم کرے۔ اس کے بعد وہ اللہ تعالی کی طرف سے نازل ہونے والی کتاب کو صدق دل سے تسلیم کرے۔ اس کو پڑھے، سمجھے، اس پر عمل کرے اور اسے دوسروں تک پہنچائے۔ اس کتاب کی تشریح کے لئے حضور ﷺ کی تعلیمات پر ایمان لائے۔ اللہ تعالی سے شدید محبت کرے اور اس کی محبت حاصل کرنے اور اس کی ناراضگی سے بچنے کی کوشش کرے۔

اس کے بعد اس کی عبادت اپنی پوری توجہ اور عاجزی سے کرے۔ حقوق اللہ کا زیادہ حصہ عبادات یعنی فرائض پر مشتمل ہے۔ اس لئے فرائض کو دلجمعی سے ادا کرے اور نوافل کے ذریعے قرب الٰہی حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ ان حقوق کو ادا نہ کرنے سے دنیا و آخرت میں ہمارا نقصان ہو گا۔ حقوق اللہ کے ذیل میں دو قسم کے معاملات آئیں گے۔ ایک وہ جن کو ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور دوسرے وہ جن سے منع کر دیا گیا ہے۔ مامورات یا طاعات وہ

معاملات ہیں جن کو ادا نہ کرنے سے گناہ ہوتا ہے۔ان میں سے بعض پر توبہ کے علاوہ فدیہ،دیت، کفارہ اور صدقہ کے احکام لاگو ہوتے ہیں۔ جبکہ منہیات یا نواہی ایسے معاملات ہیں جن سے منع کیا گیا ہے۔ یہ توبہ کرنے سے معاف ہو جانے والے معاملات ہیں۔

(۲) حقوق العباد:

حقوق حق کی جبکہ عباد عبد کی جمع ہے ۔اس طرح حقوق العباد کے معنی ہوئے بندوں کے حقوق۔ جسے عصر حاضر میں انسانوں کے حقوق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔بنیادی انسانی حقوق کو اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(i) اخلاقی حقوق:

ایسے حقوق جن کی حیثیت محض اخلاقی ہوتی ہے اور ان کو ادا کرنے سے معاشرے میں محبت ،اخوت اور ہمدردی کے جذبات فروغ پاتے ہیں۔ جیسے چھوٹوں پر رحم کرنا، ہمسائے، والدین یا بیوی سے حسن سلوک کرنا، مہمان نوازی وغیرہ۔ یہ حقوق انسان کی باطنی کیفیات سے متعلق ہیں۔

(ii) قانونی حقوق:

ان حقوق کا تحفظ اور تعین قانون کے ذریعے ہوتا ہے۔ یہ ریاست کے تسلیم شدہ اور مفاد عامہ سے متعلق ہوتے ہیں۔ ملکی قوانین اس مفاد کو عدالت کے ذریعے حاصل کرنے میں مددگار ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر حق مہر، وراثت وغیرہ ان حقوق کی مزید دو اقسام ہیں:

ا۔ شہری حقوق:

ایسے حقوق جن کا تعلق ریاست کے ہر فرد کی زندگی کے ساتھ ہوتا ہے۔ ریاست ان حقوق کو ادا کرنے کی پابند ہو گی۔ جیسے جان، مال اور عزت کا تحفظ، تعلیم، صحت اور کاروبار کا حق وغیرہ۔

۲۔ سیاسی حقوق:

ایسے حقوق جن کی بدولت ریاست کا ہر فرد ملکی نظم و نسق میں شامل ہو سکتا ہے۔ رائے دہی کا حق، الیکشن میں حصہ لینے کا حق، سرکاری ملازمت کا حق وغیرہ۔

(۵) فرض کی اقسام:

البحر میں فرمایا اصول اور فروع میں علما کے قول ظاہر یہ ہے کہ فرض کی دو قسمیں ہیں:

(۱)فرض قطعی:(یعنی جو قرآن عظیم اور حدیث متواتر سے ثابت ہو۔ جیسے نماز، روزہ وغیرہ)

(۲)فرض ظنی: مثلاً سر کے مسح میں مقدار (فرض) ظنی ہے۔ ۱۲

یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ ایک کا حق دوسرے پر فرض ہو گا۔ یعنی دوسرے پر اس کا حق ادا کرنا لازم ہو گا۔ مثال کے طور پر میاں کے حقوق بیوی پر ادا کرنا فرض ہوں گے، وغیرہ وغیرہ۔

(۶) حقوق کے مغربی فلسفے کا اسلام سے موازنہ:

مغربی فلسفہ میں اللہ تعالی کے حقوق کا کوئی تصور نہیں۔ حقوق اللہ کو نظر انداز کرنے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ان کے فلسفہ حقوق وفرائض کی بنیاد معاشرہ پر رکھی گئی ہے۔ مغرب میں معاشرے کی خواہشات کی پیروی کی جاتی ہے۔ جبکہ اسلام میں حقوق وفرائض کی بنیاد وحی الٰہی پر رکھی گئی ہے۔ یہاں اللہ تعالی اس کے رسول ﷺ اور صاحب الرائے مسلمان فقہا کی اطاعت کی جائے گی۔

مغربی فکر وفلسفہ میں حقوق کا مطالبہ کرنے کی تعلیم دی گئی ہے۔ انسانی حقوق کے ایک خوشنما دعوی کے ذریعے معاشروں کو متاثر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جبکہ اسلام میں حقوق ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ان حقوق وفرائض کو ترک کرنا باعث گناہ ہے۔ یہ اپنے احکام کی نوعیت کے اعتبار سے فرض، واجب، سنت اور مباح کا درجہ رکھتے ہیں۔ نبی مکرم ﷺ کے زیر نگرانی قائم ہونے والے معاشرے میں حقوق وفرائض ادا کرنے کی عملی مثالیں موجود ہیں۔

اسلام نے مغرب سے کئی سو سال پہلے انسانوں کو ان کے جائز حقوق اور اپنے فرائض ادا کرنے کا حکم دیا۔ مغربی دنیا میں "میگنا کارٹا" انسانی حقوق کی پہلی باضابطہ دستاویز تھی۔ جس میں بادشاہوں اور جاگیر داروں کے علاوہ کچھ عام لوگوں کے حقوق بھی مقرر کئے گئے۔ انقلاب فرانس (۱۸۷۹ء) کے نتیجے میں تیار ہونے والی دستاویز "انسانی حقوق کا اعلامیہ (Declaration of the rights of man)" اس سلسلہ کی دوسری دستاویز ہے۔ جس کی رو سے تمام اختیارات معاشرہ کو منتقل ہو چکے ہیں۔ معاشرہ یا اس کے منتخب نمائندے با اختیار ہوں گے۔ اقوام متحدہ کا انسانی حقوق کا چارٹر تیسری اہم دستاویز ہے۔ "میگنا کارٹا" مغرب میں انسانی حقوق کا آغاز تھا جبکہ اقوام متحدہ میں انسانی حقوق کا چارٹر انسانی حقوق کا اختتام ہے۔ میگنا کارٹا ۱۲۱۵ء میں پیش ہوئی جبکہ اقوام متحدہ کا چارٹر برائے انسانی حقوق 1948ء میں منظور ہوا مغربی انسانی حقوق کی تاریخ صرف سات صدیوں پر محیط ہے۔

ڈاکٹر سلیمان بن عبد الرحمٰن الحقیل "اسلام میں حقوق کی حیثیت" بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں بیان شدہ انسانی حقوق ابدی ہیں۔ وہ تراش خراش اور ترمیم و تنسیخ اور التوا کو قبول نہیں کرتے۔ وہ ایسے حقوق ہیں جنہیں اللہ نے مشروع کیا ہے کسی بشر کو

خواہ وہ کوئی بھی ہو یہ حق نہیں کہ وہ انہیں معطل کرے یا انہیں پامال کرے اور نہ ہی ان کی ذاتی حفاظت ساقط ہو سکتی ہے۔نہ تو کسی فرد کے دست بردار ہونے کے ارادے سے اور نہ ہی تنظیموں کی شکل میں موجود معاشرے کی مرضی سے۔ان کا مزاج خواہ کیسا ہو اور خواہ قوتیں انہیں کیا سمجھیں ہوں۔"[13]

(۷) حقوق العباد کی اہمیت سیرۃ النبی ﷺ کی روشنی میں:

اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں اور نبی اکرم ﷺ نے اپنی احادیث میں بندوں کے حقوق بیان فرمائے ہیں۔بندوں کے درمیان حقوق کا واضح تعین کرنے کے بعد ان کی ادائیگی سے اپنی رضا اور عدم ادائیگی سے اپنی ناراضگی کا اظہار فرمایا ہے۔ان حقوق کی بنیاد پر جنت اور جہنم میں داخلہ کے فیصلہ کن ارشادات بیان فرمائے ہیں۔

ان حقوق کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالی کا حق توبہ کرنے سے معاف ہو جاتا ہے لیکن بندے کا حق توبہ کرنے سے معاف نہیں ہوگا، بلکہ صاحب حق سے معاف کرانے کی ضرورت ہے۔اللہ تعالی بندوں کے حقوق اس وقت تک معاف نہیں فرمائیں گے جب تک بندے معاف نہیں کریں گے۔اسی لئے ایک مسلمان حقوق اللہ کی طرح حقوق العباد کو بھی محترم اور واجب الادا سمجھتا ہے اور ان کے بارے میں اللہ تعالی سے ڈرتا ہے۔

حقوق العباد حقوق اللہ کی تقسیم کرنے والے ہیں۔حقوق العباد وہ حقوق ہوئے جن کو اللہ تعالی نے اپنے بندوں کے لئے مقرر کیا ہے۔عوام الناس کا خیال ہے کہ حق العبد میں محض بندے کا حق ہوتا ہے، حق تعالی کا حق نہیں ہوتا۔یہ (خیال) غلط ہے کیونکہ بندے کا حق اللہ تعالی نے مقرر فرمایا ہے۔جب اللہ تعالی کے احکام کی خلاف ورزی کی جائے گی تو جیسے بندہ کا حق فوت ہوا ایسے ہی خدا کا حق بھی فوت ہوا۔اس لئے حقوق العباد تلف کرنے میں محض بندوں کی معافی کافی نہیں بلکہ اللہ تعالی سے بھی توبہ کرنی چاہیئے۔"[14]

فرائض وواجبات میں ترجیح وتقدیم حقوق اللہ کو جبکہ نوافل ومستحبات میں ترجیح حقوق العباد کو حاصل ہے۔نبی مکرم ﷺ سے پہلے دو انتہائیں رہبانیت اور حقوق اللہ کے تصور کی شکل میں موجود تھیں۔نبی کریم ﷺ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ آپؐ نے حقوق اللہ اور حقوق العباد میں توازن قائم کیا، جس کا نام اسلام ہے۔آپؐ نے یہ بتایا کہ حقوق اللہ کی بنیاد پر حقوق العباد کی نفی نہیں ہوگی اور حقوق العباد کی بنیاد پر حقوق اللہ کی نفی نہیں ہوگی۔قرآن کریم نے بھی ان دونوں حقوق کا اکٹھا تذکرہ کیا ہے۔[15]

حقوق العباد کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کی ایک جامع حدیث موجود ہے، جس میں اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا:

اَتَدْرُوْنَ مَا الْمُفْلِسُ قَالُوْا اَلْمُفْلِسُ فِيْنَا مَن لَّا دِرْهَمَ لَهٗ وَلَا مَتَاعَ فَقَالَ اِنَّ الْمُفْلِسَ مِنْ اُمَّتِی يَاتِی يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ وَصِيَامٍ وَزَكَاةٍ وَيَاتِی قَدْ شَتَمَ هٰذَا وَقَذَفَ هٰذَا وَاَكَلَ مَالَ هٰذَاوَسَفَکَ دَمَ هٰذَاوَضَرَبَ هٰذَا فَيُعْطٰى هٰذَا مِنْ حَسَنَاتِه وَهٰذَا مِن حَسَنَاتِه فَاِن فَنِيَتْ حَسَنَاتُهٗ قَبْلَ اَن يُّقْضٰى مَا عَلَيْهِ اُخِذَ مِنْ خَطَايَاهُمْ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ ثُمَّ طُرِحَ فِي النَّار۔[۱۶]

کیا تمہیں معلوم ہے کہ مفلس کون ہے؟ صحابہؓ نے کہا ہم میں سے مفلس وہ ہے جس کے پاس نہ درہم ہوں اور نہ سامان۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا بے شک میری امت میں مفلس وہ ہو گا جو قیامت کے دن نماز، روزہ اور زکوٰۃ لے کر آئے گا، اس حال میں کہ اس نے فلاں ایک شخص کو گالی دی ہو گی، فلاں ایک شخص پر جھوٹی تہمت لگائی ہو گی اور فلاں ایک شخص کا مال ہڑپ کیا ہو گا اور فلاں ایک شخص کا خون بہایا ہو گا اور فلاں ایک شخص کو مارا پیٹا ہو گا۔ پس اس کی نیکیاں انہیں دے دی جائیں گی اور اگر اس کے ذمہ تمام قرض چکانے سے پہلے اس کی نیکیاں ختم ہو گئیں تو ان (حق سے محروم لوگوں) کی برائیاں لے کر اس پر ڈال دی جائیں گی۔ پھر اسے دوزخ میں پھینک دیا جائے گا۔

اسی طرح نبی مکرم ﷺ اپنی ایک اور حدیث میں فرمایا:

عن أبي هريرة ﷺ قال قال رسول الله ﷺ من كانت له مظلمة لأخيه من عرضه أو شيء فليتحلله منه اليوم قبل أن لا يكون دينار ولا درهم إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته وإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه۔[۱۷]

حضرت اُبوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس شخص نے کسی کی بے عزتی کی ہو یا اس پر کچھ ظلم کیا ہو اسکی عزت یا کسی چیز میں سے، تو وہ آج ہی اس سے معاف کرا لے اس دن سے پہلے جب روپیہ پیسہ نہ ہو گا کہ اس کے کچھ کام آئے۔ اگر اس کے عمل نیک ہوئے تو ان میں سے اس کے ظلم کے مطابق لیا جائے گا اگر اس کے پاس نیکیاں نہ ہوئیں تو اس بندے کی برائیاں اس پر ڈال دی جائیں گی۔

(۱)والدین کے حقوق:

نبی اکرم ﷺ نے والدین کی خدمت کو جہاد جیسا عمل قرار دیا:

عن عبداللہ ابن عمرو قال جاء رجل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یستاذنہ فی الجہاد فقال الک والدان قال نعم قال ففیہما فجاھد ۔[۱۸]

حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ ایک آدمی نبی اکرم ﷺ کے پاس جہاد میں شرکت کرنے کی اجازت طلب کرنے کے لئے آیا۔آپؐ نے فرمایا کیا تیرے والدین زندہ ہیں اس نے کہاہاں۔آپؐ نے فرمایاان دونوں کی خدمت کر یہی تیرا جہاد ہے۔

ایک دوسری حدیث نبوی ﷺ جسے جلیل القدر صحابی حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے روایت کیا،انہوں نے کہا:

سألت النبي صلّى الله عليه وسلّم: أي العمل أحبّ إلى الله؟ قال: الصلاة على وقتها، قال: ثمّ أي؟ قال: ثمّ برّ الوالدين. قال: ثمّ أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قال: حدثني بهنّ، ولو استزدته لزادني۔[۱۹]

میں نے نبی اکرم ﷺ سے سوال کیا: کون سا عمل اللہ تعالی کو زیادہ محبوب ہے؟ آپؐ نے فرمایا نماز کواس کے وقت پر ادا کرنا، کہا پھر کون سا؟ فرمایاوالدین کے ساتھ نیکی کرنا۔ کہا پھر کون سا؟ فرمایااللہ تعالی کے راستے میں جہاد کرنا۔ کہا: مجھے ان کے بارے میں بتاؤ،اور اگر میں اسے حاصل کرلیتاتو میں اسے بڑھادیتا۔

رسول اللہ ﷺ نے وضاحت فرمائی کہ والدین کی نافرمانی کبیرہ گناہوں میں سے بھی بڑے گناہوں میں شامل ہے۔اس سلسلہ میں حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرۃ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، جہاں اس نے کہا:

ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله، قال ثلاثاً، قَال: الإشراك باللَّه، وعقوق الوالدين، وكان متكئاً فجلس، فقال: ألا وقول الزّور، وشهادة الزور، ألا وقول الزّور، وشهادة الزّور، فما زال يقولها حتى قلت: لا يسكت۔[۲۰]

کیا میں تمھیں کبیرہ گناہوں میں سے بڑے گناہوں سے آگاہ نہ کردوں؟ ہم نے کہا: ہاں کیوں نہیں اے اللہ کے رسولؐ، فرمایا تین ہیں،فرمایا: اللہ کے ساتھ شریک کرنا اور والدین کی نافرمانی، اور آپؐ ٹیک لگائے ہوئے تھے پھر بیٹھ گئے،پس فرمایا خبر دار رہو اور جھوٹی بات اور

جھوٹی گواہی اور سن لو جھوٹی بات اور جھوٹی گواہی۔ پھر آپ ؐ یہ کہتے رہے یہاں تک کہ میں نے کہا: خاموش مت رہیں۔

اسی لئے آپ ؐ نے والدین کی نافرمانی سے بچنے اور ہر اچھی بات میں ان کی فرماں برداری کرنے کا حکم دیا۔ کیونکہ والدین کی نافرمانی اللہ تعالیٰ غصے اور اس کی ناراضگی کا سبب ہے اور اسے لازم کر دیتی ہے۔ اس سلسلہ میں حضرت عبد اللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

رضى الرّبّ في رضى الوالد، وسخط الرّبّ في سخط الوالد۔[۲۱]

رب کی خوشی والد کی خوشی میں ہے اور رب کا غصہ والد کے غصہ میں ہے۔

ہمیں والدین کی نافرمانی سے بچنا چاہئے کیونکہ اسی کی وجہ سے ایک آدمی قیامت کے دن ذلیل و خوار ہو گا اور اسے جنت میں داخلے سے روک دیا جائے گا۔ اس بارے میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

ثلاثة لا ينظرُ الله إليهم يوم القيامة: العاق لوالديه، والمرأة المترجلة، والديوث، وثلاثة لا يدخلون الجنة: العاق لوالديه، والمدمن الخمر، والمنان بما أعطى۔[۲۲]

تین لوگوں کی طرف اللہ تعالیٰ قیامت کے دن نہیں دیکھے گا: (۱) اپنے والدین کا نافرمان (۲) دھوکہ دینے والی عورت (۳) بے غیرت، اپنے گھر والوں پر دلال۔ اور تین جنت میں داخل نہیں ہوں گے (۱) اپنے والدین کا نافرمان (۲) شراب کا عادی (۳) جو کچھ دے اس پر احسان جتلائے۔

اس لئے جو جنت میں جانے کا ارادہ رکھتا ہو اسے اپنے والدین کی نافرمانی سے بچنا چاہیے اور ان کے ساتھ نیکی اور اچھائی کرنے کی بھرپور کوشش کرنی چاہیے۔ یہ جنت کی طرف آپ کا راستہ ہے۔ معاویہ بن جاہمہ سلمی سے روایت کہ جاہمہ نبی ﷺ کے پاس آیا اور کہا اے اللہ کے رسول میں جنگ میں شرکت کا ارداہ رکھتا ہوں اور آپ سے مشورہ کرنے کے لئے آیا ہوں۔ آپ ؐ نے فرمایا: کیا تیری ماں زندہ ہے؟ اس نے کہا: ہاں، فرمایا

فالزمها فإن الجنة عند رجليها۔[۲۳]

پس اس کی خدمت کو لازم پکڑ کیونکہ جنت اس کے دونوں پاؤں کے پاس ہے۔

غرض والدین کی معروف میں اطاعت، حسن سلوک، فرماں برداری اور خدمت وغیرہ اولاد کے فرائض ہیں۔

(۲) بیٹیوں اور بہنوں کے حقوق:

جس معاشرے میں آپؐ پیدا ہوئے وہ عورت کی پیدائش کو معیوب سمجھتا تھا۔ اسے پیدا ہوتے ہی زندہ زمین میں دفن کر دیا جاتا تھا۔ آپؐ نے بیٹیوں کے قتل کو حرام قرار دیا اور ان کے حقوق مقرر فرمائے۔

مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

ان الله حرم عليكم عقوق الامهات ووأد البنات ومنع و هات وكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال واضاعة المال۔ [۲۴]

بے شک اللہ تعالی نے تم پر ماؤں کی نافرمانی اور بیٹیوں کو زندہ دفن کرنا اور (واجب حقوق کی) ادائیگی نہ کرنا اور (دوسروں کا مال ناجائز طریقہ پر دبا) لینا حرام کیا اور ناپسند کیا تمہارے لئے (بہت زیادہ فضول) باتیں کرنے اور زیادہ سوالات کرنے اور مال ضائع کرنے کو ناپسند قرار دیا ہے۔

حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من عال ثلاث بنات فادبهن وزوجهن واحسن اليهن فله الجنة حدثنا يوسف بن موسى حدثنا جرير عن سهيل بهذا الاسنادقال ثلاث اخوات اوثلاث بنات او بنتان او اختان۔ [۲۵]

جس نے تین بیٹیوں کی پرورش کی پھر انہیں ادب سکھایا اور ان کی شادی کی اور ان کے ساتھ احسان کیا تو اس کے لئے جنت ہے۔ ہم سے یوسف بن موسی نے اور جریر نے سہیل سے ان اسناد کے ساتھ بیان کیا کہا تین بہنیں یا تین بیٹیاں یا دو بیٹیاں یا دو بہنیں۔

دوسری احادیث میں اس کی تصریح موجود ہے کہ بیٹی یا بہن چاہے ایک ہو، چاہے دو ہوں یا تین ان کے ساتھ حسن سلوک کرنے والا، ان کو ادب سکھانے والے اور پھر ان کی شادی کر دینے والے کے لئے جنت واجب کر دی جاتی ہے۔

حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لا يكون لاحدكم ثلاث بنات او ثلاث اخوات فيحسن اليهن الا دخل الجنة۔ [۲۶]

نہ ہوں تم میں سے کسی ایک کے لئے تین بہنیں یا تین بیٹیاں پس وہ ان کے ساتھ اچھائی

کرے تو جنت میں داخل ہو گا۔

فیحسن الیہن سے مراد ہے ان پر صبر کریں، ان کی پرورش کریں اور ان پر رحم کریں، ان کی بنیادی ضروریات پوری کریں۔ ان پر خرچ کریں، ان کو اچھا ادب سکھائیں اور ان کی شادی کریں ۔ یہ وہ تمام خوبیاں ہیں جنہیں لفظ احسان میں جمع کر دیا گیا ہے۔

آپؐ نے اُولاد کے ساتھ رحم اور شفقت کرنے کا حکم دیا۔ حضرت اُبو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ اقرع بن حابس نے نبی اکرم ﷺ کو حضرت حسنؓ کو بوسہ دیتے ہوئے دیکھا پھر کہا کہ میرے دس بچے ہیں۔ میں نے ان میں سے کسی ایک کو بھی بوسہ نہیں دیا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا:

من لا یرحم لا یرحم۔[۲۷]

جو رحم نہیں کرتا اس پر رحم نہیں کیا جاتا

آپؐ نے ہر چھوٹے کے ساتھ رحم کرنے اور ہر بڑے کا ادب کرنے کا حکم دیا۔ آپؐ کا ارشاد گرامی ہے:

لیس منا من لم یرحم صغیرنا ویوقر کبیرنا۔[۲۸]

وہ ہم میں سے نہیں جو ہمارے چھوٹوں پر رحم اور ہمارے بڑوں کی عزت نہ کرے۔

یعنی ہمارے طریقہ پر نہیں اور وہ برات سے کنایہ ہے۔ یعنی ہمارے بچوں پر رحم کرنے والوں میں سے اور ہمارے بڑوں کی عزت و عظمت نہ کرنے والا ہو۔ اس میں جوان اور بوڑھے شامل ہیں۔

غرض بہنوں، بیٹیوں اور اُولاد کی پرورش، تعلیم و تربیت، نکاح، وراثت اور ان کی بنیادی ضروریات کو پورا کرنا وغیرہ والدین کے فرائض میں شامل ہے۔

(۳) زوجین کے حقوق وفرائض:

اسلام سے پہلے موجود اخلاقی مذاہب میں ازدواجی تعلقات کو کافی حد تک اخلاق اور روح کی ترقی میں رکاوٹ تسلیم کیا جاتا تھا۔ اسلام نے اس نظریے کو باطل قرار دیتے ہوئے ازدواجی تعلق کو اخلاق اور روح کی ترقی و تکمیل کا ممکنہ ذریعہ قرار دیا۔

زمانہ جاہلیت میں بیویوں کو عزت اور مقام حاصل نہیں تھا۔ انہیں معمولی باتوں پر مارا پیٹا جاتا اور حقیر سمجھا جاتا۔ اللہ تعالی نے قرآن مجید میں اور نبی مکرم ﷺ نے اپنی احادیث میں خواتین کے حقوق اور ان سے متعلق احکامات بیان فرمائے۔ آپؐ نے عبادات و ریاضت کے ساتھ ساتھ حقوق ادا کرنے کا حکم دیا، جن میں بیوی کے حقوق بھی شامل ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص جو بہت زیادہ عبادت گزار تھے لیکن اپنی زوجہ کے حقوق کی طرف متوجہ نہیں تھے۔ آپ ؐ کو جب اس چیز کا علم ہو تو آپ ؐ نے انہیں بلا کر فرمایا:

يا عبد الله ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل قلت بلى يا رسول الله قال فلا تفعل صم وأفطر وقم ونم فإن لجسدك عليك حقا وإن لعينك عليك حقا وإن لزوجك عليك حقا۔[۲۹]

اے عبداللہ ! کیا میں نے تمہیں دن میں روزہ رکھنے اور رات کو قیام کرنے کے لئے نہیں کہا تھا؟ میں (عبداللہ) نے کہا ہاں کیوں نہیں، اے اللہ کے رسول ؐ ! فرمایا: نہ کرو، روزہ رکھ اور اِفطار کر اور کھڑا ہو اور سو، پس بے شک تیرے جسم کا تیرے اوپر حق ہے اور بے شک تیری آنکھ کا تیرے اوپر حق ہے اور بے شک تیری بیوی کا تیرے اوپر حق ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ ؐ نے عبادات کو کافی نہیں سمجھا بلکہ ان کے ساتھ حقوق کی ادئیگی کو بھی لازم قرار دیا۔ نیز آپ ؐ نے عبادات اور حقوق کی ادائیگی میں توازن قائم فرمایا۔

آپ ؐ نے زوجہ کو وہ بنیادی حقوق عطا کئے جن سے وہ زمانہ جاہلیت میں محروم تھی۔ اس کی بنیادی ضرویات کو پورا کرنے کے ساتھ ساتھ اس کو مارنے اور برا بھلا یا بد صورت کہنے سے منع فرمایا۔ اس کے ساتھ حسن سلوک اور نرمی کرنے کا حکم دیا۔ تنبیہا اس سے گھر میں ہی کچھ وقت کے لئے علیحدگی اختیار کرنے کی تعلیم ارشاد فرمائی۔

عن حكيم بن معاوية القشيري عن أبيه قال قلت يا رسول الله ما حق زوجة أحدنا عليه قال أن تطعمها إذا طعمت وتكسوها إذا اكتسيت أو اكتسبت ولا تضرب الوجه ولا تقبح ولا تهجرإلا في البيت۔[۳۰]

حکیم بن معاویہ قشیری سے اور وہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں، انہوں نے کہا: میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! ہماری بیوی کا خاوند پر کیا حق ہے ؟ فرمایا: اس کو کھلاؤ جب خود کھاؤ اور اس کو پہناؤ جب خود پہنو اور اس کے منہ پر نہ مارو اور اس کو برا نہ کہہ اور اس سے جدائی نہ کر مگر گھر میں۔

اس کے علاوہ مرد کے فرائض میں بیوی کے مالی حقوق شامل ہیں۔ جن میں حق مہر، نان نفقہ، اُولاد کی پرورش اور تعلیم وتربیت کا خرچ، وراثت وغیرہ شامل ہیں۔ فقہاء نے نان نفقہ کا حق درج ذیل حدیث سے اخذ کیا ہے:

عن عائشة أن هند بنت عتبة قالت يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم فقال خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف۔[31]

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ہندبنت عتبہ نے عرض کیا‘اے اللہ کے رسول!ابوسفیان (ان کے شوہر)بخیل آدمی ہیں اور مجھے اتنا نہیں دیتے جو میرے اور میرے بچوں کے لئے کافی ہوسکے۔ہاں اگر میں ان کی لاعلمی میں ان کے مال میں سے لے لوں (توکام چلتاہے)آنحضرت ﷺ نے فرمایا:تم دستور کے مطابق اتنا لے سکتی ہو جو تمہارے اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہوسکے۔

خطبہ حجۃالوداع جو انسانی حقوق کا بنیادی اور عالمی منشور ہے،اس میں بھی آپؐ نے خواتین کے حقوق ادا کرنے کی خاص تاکید فرمائی:

استوصوا بالنساء خيرا فإنهن عندكم عوان ليس تملكون منهن شيئا غير ذلك إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع واضربوهن ضربا غير مبرح فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن لكم من نسائكم حقا ولنسائكم عليكم حقا فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون ولا يأذن في بيوتكم لمن تكرهون ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن۔[32]

عورتوں کے ساتھ نیک سلوک کرنے کے بارے میں میری وصیت کو قبول کرو۔وہ تمہارے قبضہ میں ہیں۔تم کو اس کے علاوہ ان پر کوئی اختیار نہیں۔مگر یہ کہ وہ کھلی بے حیائی کے ساتھ آئیں۔پھر اگر وہ ایسا کریں تو ان کو اتنا مارو جو تکلیف دہ نہ ہو۔پھر اگر وہ تمہاری تابعداری کریں تو ان پر کوئی راستہ تلاش نہ کرو۔بے شک تمہارے لئے تمہاری عورتوں میں سے حق ہے اور تمہاری عورتوں کے لئے تم پر حق ہے۔جہاں تک تمہاری عورتوں پر تمہارا حق ہے وہ تمہارے بستر کو نہ روندوائیں،جسے تم ناپسند کرتے ہو۔اور تمہارے گھروں میں اس شخص کو اجازت نہ دیں جس کو تم ناپسند کرتے ہو۔خبر دار رہو اور ان عورتوں کا حق تم پر ہے کہ تم ان کے ساتھ ان کے پہننے اور ان کے کھانے میں احسان کرو۔

بستر روندوانے سے مراد یہ ہے کہ ایسے مرد خاوند کی غیر موجودگی میں نہ آئیں جن کا آنا اس کے خاوند کو ناگوار اور مشکوک معلوم ہو۔ کھلی بے حیائی میں خاوند کی نافرمانی، بدزبانی اور مشکوک چال چلن شامل ہیں۔ ضرب غیر مبرح سے مراد ایسی مار جس سے خاتون کے کسی عضو کو نقصان نہ پہنچے۔ اس سے مقصود مسواک وغیرہ سے مارنا ہے۔ یہ صرف تنبیہ ہے ورنہ عورتوں کو مارنا اسلامی تہذیب کے خلاف ہے۔[۳۳]

جس طرح آپؐ نے بیویوں کے حقوق بیان فرمائے اسی طرح آپؐ نے خاوند کے حقوق کو بھی بیان فرمایا۔ حضرت قیس بن سعدؓ حیرہ کی طرف سے آئے اور وہاں انہوں نے ان لوگوں کو دیکھا کہ وہ مرزبان کا سجدہ کر رہے ہیں۔ انہوں نے نبی اکرم ﷺ سے کہا کہ آپ تو اس بات کے زیادہ حقدار ہیں کہ آپ کو سجدہ کیا جائے۔ نبی اکرمؐ نے فرمایا کیا تو میری قبر کے پاس سے گزرے گا، کیا تو اسے سجدہ کرے گا؟ میں نے کہا نہیں۔ فرمایا:

فلا تفعلوا لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت النساء أن يسجدن لأزواجهن لما جعل الله لهم عليهن من الحق۔[۳۴]

تم نہ کرو اگر میں کسی ایک کو حکم دیتا کہ وہ کسی ایک کا سجدہ کرے تو میں بیویوں کو حکم دیتا کہ وہ اپنے شوہروں کو سجدہ کریں اسکے لئے جو اللہ نے ان کے لئے ان عورتوں پر حق میں سے کر دیا ہے۔

دوسری حدیث میں خاوند کے حقوق کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت فلم تأته فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح۔[۳۵]

حضرت أبوہریرہؓ نبیؐ سے روایت کرتے ہیں کہ فرمایا جب آدمی اپنی عورت کو بستر کی طرف بلائے، اگر وہ انکار کر دے اور اس کے پاس نہ آئے اور وہ (خاوند) اس پر ناراضگی کی حالت میں رات گزار دے، اس عورت پر فرشتے صبح تک لعنت کرتے ہیں۔

(۴) رشتہ داروں کے حقوق:

آپؐ نے رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی یعنی رشتہ داری جوڑنے کا حکم دیا اور رشتہ داری توڑنے یعنی قطع رحمی کے بارے میں سخت وعید ارشاد فرمائی ہے: ایک شخص نے نبی مکرم ﷺ سے سوال کیا، جنت میں داخل کرنے والے عمل کے بارے میں آگاہ فرمایئے۔ آپؐ نے فرمایا:

تعبد الله لاتشرک به شيئا وتقيم الصلاة وتوتی الزكاة وتصل االرحم۔[۳۶]



تم اللہ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرو اور نماز قائم کرو اور زکوۃ ادا کرو اور رشتہ داری کو جوڑو۔

اسی طرح آپؐ نے رشتہ داری توڑنے پر جنت میں داخل نہ ہونے کی وعید سنائی۔ حضرت جبیر بن مطعم نے حضورؐ کو فرماتے ہوئے سنا:

لا يدخل الجنة قاطع۔ [۳۷]

رشتہ داری توڑنے والا جنت میں داخل نہیں ہوگا۔

آپؐ نے صلہ رحمی کے فوائد بیان فرمائے۔ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من احب ان يبسط له في رزقه وينسا له في اثره فليصل رحمه۔ [۳۸]

جو چاہتا ہو کہ اس کے رزق میں فراخی ہو اور اس کی عمر دراز ہو تو وہ صلہ رحمی کیا کرے۔

بعض لوگ صلہ رحمی کا حق مال دے کر ادا کرتے ہیں۔ اس سے ان کے مال میں اضافہ ہوگا۔ جبکہ بعض لوگ اپنی عمر دے کر صلہ رحمی کا حق ادا کرتے ہیں۔ اس سے ان کی عمر میں اضافہ ہوگا۔

آپؐ کی کچھ احادیث میں یہ تصریح موجود ہے کہ رحم کا تعلق رحمان سے ہے۔ اس لئے جو رحم سے جڑتا ہے وہ رحمان سے جڑتا ہے اور جو رحم سے کٹتا ہے وہ رحمان سے کٹ جاتا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے نبی ﷺ نے فرمایا:

ان الرحم شجنة من الرحمٰن فقال الله من وصلک وصلته ومن قطعک قطعته۔ [۳۹]

رحم کا تعلق رحمان سے جڑا ہوا ہے پس جو کوئی اس سے اپنے آپ کو جوڑتا ہے اللہ پاک نے فرمایا کہ میں بھی اس کو اپنے آپ سے جوڑ لیتا ہوں اور جو کوئی اسے توڑتا ہے میں بھی اپنے آپ کو اس سے توڑ لیتا ہوں۔

(۵) ہمسایہ کے حقوق:

ہمسایہ فارسی زبان کا لفظ ہے۔ عربی میں پڑوسی کے لئے جار کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ قرآن مجید میں پڑوسی کی تین اقسام بیان کی گئی ہیں۔ ایک رشتہ دار، دوسرے غیر رشتہ دار اور تیسرے عارضی پڑوسی۔ [۴۰] نبی اکرمؐ کی بیشتر احادیث میں پڑوسیوں

کے حقوق ادا کرنے کی تاکید کی گئی ہے۔ آپؐ نے اس شخص کے مومن ہونے سے انکار کیا، جس کا پڑوسی اس کی شرارتوں سے محفوظ نہیں ہے:

والله لا یـومن والله لایـومن والله لا یـومن قیـل ومـن یـا رسـول الله قـال الـذی لایامن جاره بوایقه۔[41]

اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، اللہ کی قسم وہ مومن نہیں۔ کہا گیا کون اے اللہ کے رسولؐ فرمایا جس کا پڑوسی اس کی شرارتوں سے محفوظ نہیں ہے۔

ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ پڑوسی کی عزت کی جائے اور اسے کسی قسم کی تکلیف نہ پہنچائی جائے۔ اس سلسلہ میں آپؐ کے ارشادات گرامی ہیں:

من کان یومن بالله والیوم الاٰخر فلا یؤذ جاره۔[42]

جو اللہ اور یوم آخرت پر امید رکھتا ہو وہ اپنے پڑوسی کو تکلیف نہ دے۔

اسی طرح فرمایا

من کان یومن بالله والیوم الاٰخر فلیکرم جاره۔[43]

جو اللہ اور یوم آخرت پر امید رکھتا ہو اسے چاہیے کہ اپنے پڑوسی کی عزت کرے۔

ایک حدیث میں آپؐ نے فرمایا:

واحسن الی جارک تکن مؤمنا۔[44]

اپنے پڑوسی کے ساتھ اچھا سلوک کر تو مومن ہو جائے گا۔

حضرت جبرائیلؑ نے نبی اکرم ﷺ کو پڑوسیوں کے حقوق کی اتنی وصیت فرمائی کہ آپ ؐ کو گمان ہونے لگا کہ کہیں

پڑوسی کو وراثت میں حق نہ دے دیا جائے۔ حضرت عائشہ نبی اکرم ﷺ سے روایت کرتی ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

مازال یوصینی جبریل بالجارحتی ظننت انه سیورثه۔[45]

جبریل نے مجھے پڑوسی کے حقوق کی اتنی تاکید کی کہ میں سمجھا کہ کہیں ان کو وراثت کا حق نہ دلا دیں۔

اس حدیث کی تصریح میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے بہت جامعیت کے ساتھ پڑوسیوں کے حقوق بیان کئے ہیں جن کے اہم نکات درج ذیل ہیں:

اس سے مراد یہ ہے کہ حضرت جبرائیلؑ اللہ کی طرف سے پڑوسی کے لئے وراثت کا حکم دیں گے۔اس وراثت کی مراد میں اختلاف ہے۔ایک تو اس سے مراد مال میں شراکت داری ہے جو قرابت داری کے حق میں دیگر رشتہ داروں کے ساتھ دیا جائے گا۔اس سے مراد یہ بھی ہے کہ وہ گھر میں لائے گا جو نیکی اور صلہ رحمی سے وراثت دیا گیا۔۔اور خبر علامت ہے کہ وراثت واقع نہیں ہوتی۔اور اسکی تائید کرتی ہے جسے بخاری نے حضرت جابرؓ کی حدیث سے اخذ کیا ہے۔جیسے اس باب کی حدیث ان الفاظ کے ساتھ کہ یہاں تک کہ میں نے گمان کیا کہ اس کے لئے میراث کر دی جائے گی۔اور ابن ابی حمزہ نے کہا میراث دو قسموں پر ہے حسی و معنوی۔ پس یہاں وہ حسی مراد ہے اور معنوی علم کی میراث ہے۔اور ممکن ہے کہ یہاں اس کا بھی لحاظ رکھا جائے۔پس پڑوسی کا پڑوسی پر حق ہے کہ اسے تعلیم دے جس کی اسے ضرورت ہے۔اور اللہ خوب جانتا ہے۔

شیخ أبو محمد بن ابی حمزہ نے کہا پڑوسی کی حفاظت کرنا کمال ایمان میں سے ہے اور جاہلیت والے اس پر نگرانی کرتے تھے۔اس وصیت کو بیان کرنے سے اس تک طاقت کے مطابق احسان کی جملہ اقسام کی فراہمی حاصل ہو گی۔ جیسے تحفہ اور سلام کرنا اور اس سے ملاقات کے وقت چہرے کی خوشگواری اور اس کا حال معلوم کرنا اور اس کے علاوہ جس چیز کی اسے ضرورت ہو اس میں اس سے تعاون کرنا اور اس سے تکلیف پہنچانے والے ذرائع کو روکنا۔۔۔اور نبی ﷺ نے اس کے ایمان کی نفی کی جس کا پڑوسی اس کی شرارتوں سے محفوظ نہیں ہے۔جیسے اس حدیث میں ہے جو ذیل میں درج ہے۔اور وہ مبالغہ آرائی ہے جو پڑوسی کے حقوق سے متعلق پیشین گوئی ہے اور بے شک پڑوسی کو نقصان پہنچانا کبیرہ گناہوں میں سے ہے۔

اعمال کے اعتبار سے پڑوسی کی دو قسمیں ہیں: صالح اور غیر صالح۔ان دونوں کے لئے اچھائی کا ارادہ اور اچھائی کے ساتھ ان کو وعظ و نصیحت اور ان کے لئے ہدایت کی دعا اور ان کا نقصان نہ کرنا ۔سوائے اس مقام کے جہاں انہیں بات اور عمل سے تکلیف پہنچانا واجب ہو جاتا ہے۔ غیر صالح (پڑوسی) کو اس برائی سے جس کا وہ ارتکاب کرتا ہے معاملات کے مطابق اچھائی کے ساتھ ہٹانا، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، کافر کو اسلام کی پیشکش کر کے، اس کی خوبیاں بیان کر کے اسے تعلیم دی جائے گی۔اور اس میں رغبت دلانی ہے نرمی کے ساتھ۔اور فاسق کو نرمی سے نصیحت کرنی ہے جو اس کے مناسب ہے۔[۴۶]

(۶) کمزور طبقوں کے حقوق:

انسانی حقوق کے سلسلہ میں آپ کا کمال یہ ہے کہ آپؐ نے معاشرے کے کمزور طبقات کے حقوق ادا کرنے کی تعلیم دی۔ یہ طبقات مختلف انسانی معاشروں میں طاقتور لوگوں کے ظلم وستم کا نشانہ تھے۔ انہیں انسان ہی نہیں سمجھا جاتا تھا۔ ان میں خواتین، بیوہ، غلام اور یتیم وغیرہ شامل تھے۔ زمانہ جاہلیت میں بیوہ عورتوں سے نکاح کو معیوب سمجھا جاتا تھا۔ آپؐ نے بیوہ عورتوں سے نکاح کیا اور ان سے نکاح کرنے کی ترغیب دی۔ آپؐ نے بیوہ کی دیکھ بھال کرنے کو جہاد جیسے عمل کے مشابہ قرار دیا۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

الساعی علی الارملة والمسکین کالمجاہد فی سبیل اللہ واحسبه قال وکالقائم لایفتر و کالصائم لایفطر۔[47]

بیوہ اور مسکین کے لئے کوشش کرنے والا، اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کی طرح ہے ۔(راوی کہتا ہے کہ) میں گمان کرتا ہوں کہ آپؐ نے یہ بھی فرمایا جیسے وہ نماز جو نماز سے نہیں تھکتا اور وہ روزہ دار جو کبھی اپنا روزہ نہیں توڑتا۔

یتیم کی پرورش کرنے والے کو جنت میں صحبت نبویؐ کا حقدار قرار دیا، ارشاد نبویؐ ہے:

انا وکافل الیتیم فی الجنة ہکذا وقال باصبعیه السبابة والوسطی۔[48]

میں اور یتیم کی پرورش کرنے والا جنت میں اس طرح ہوں گے اور آپؐ نے شہادت اور درمیانی انگلیوں کے ساتھ ارشاد فرمایا۔

جاہلیت کے معاشرے میں غلاموں کو انسان ہی نہیں سمجھا جاتا تھا۔ ان کے ساتھ غیر انسانی اور جانوروں جیسا سلوک کیا جاتا تھا۔ آپؐ نے غلاموں کے ساتھ نرمی کرنے، انہیں تکلیف نہ دینے، ان کی طاقت سے زیادہ کام نہ لینے اور اپنی طرح کھلانے اور پہنانے کا حکم دیا۔ حضرت ابوذرؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

اخوانکم جعلهم اللہ تحت ایدیکم فمن جعل اللہ اخاہ تحت یدہ فلیطعمه مما یاکل ولیلبسه مما یلبس ولا یکلفه من العمل مایغلبه فان کلفه ما یغلبه فلیعنه علیه۔[49]

تمہارے غلام تمہارے بھائی ہیں اللہ نے ان کو تمہارے ماتحت کر دیا ہے۔ جس کو اللہ کسی کے تحت کر دے اس کو چاہیے کہ غلام کو کھلائے جس سے آپ کھاتا ہے۔ جو آپ پہنے اسی سے اس

کو پلائے اس کام کی تکلیف نہ دے جو اس سے نہ ہو سکے۔ اگر اس کو اس کام کی تکلیف دے جو اس سے نہ ہو سکتا تو خود اس کی مدد کرے۔

(۷) غیر مسلموں کے حقوق و فرائض:

نبی اکرم ﷺ نے اسلامی ریاست میں آباد غیر مسلموں کو حقوق عطا کئے۔ غزوہ خیبر میں رسول اللہ ﷺ کی ہدایات کے مطابق غیر مسلموں کا پہلا حق یہ ہے کہ ان پر اسلام پیش کیا جائے۔ اگر وہ قبول کر لیں تو ان کو مسلمانوں کی طرح حقوق حاصل ہوں گے۔ اگر وہ اسلام قبول نہ کریں تو انہیں جزیہ دینا ہوگا۔ اگر وہ جزیہ نہ دیں تو پھر ان کے ساتھ جنگ کی مشروط اجازت دی گئی ہے۔ لیکن اس جنگ میں مسلمان پہل نہیں کریں گے۔ عورتوں اور بچوں کو قتل نہیں کریں گے۔ کھڑی فصلوں اور باغات کو تباہ نہیں کریں گے۔ کسی مذہب کے پیشواؤں کو قتل نہیں کریں گے۔ کسی کلمہ اسلام کہنے والے کو قتل نہیں کریں گے۔

اہل ذمہ یعنی وہ غیر مسلم جو اسلامی ریاست کو جزیہ (ٹیکس) دیتے ہیں اور اس کے بدلے میں اسلامی حکومت ان کی جان مال اور عزت کی حفاظت کرتی ہے۔ ان کے قاتل کو جنت کی خوشبو سے محروم قرار دیا۔ حضرت عبداللہ بن عمرو سے مروی حدیث میں ارشاد فرمایا:

من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاما۔[50]

جس نے کسی ذمی کو (ناحق) قتل کیا وہ جنت کی خوشبو بھی نہ پا سکے گا حالانکہ جنت کی خوشبو چالیس سال کی راہ سے سونگھی جا سکتی ہے۔

کسی ذمی کا حق غصب کرنے یا ظلم کرنے والے مسلمان کے لئے یہ وعید ہے کہ قیامت کے دن اللہ کے رسولؐ اس مسلمان کے خلاف ذمی کی طرف سے وکیل ہوں گے۔

عن رسول الله ﷺ قال ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يومالقيامة۔[51]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سنو! جس نے کسی ذمی پر ظلم کیا یا اس کا کوئی حق چھینا یا اس کی طاقت سے زیادہ اس پر بوجھ ڈالا یا اس کی کوئی چیز بغیر اس کی مرضی کے لے لی تو قیامت کے دن میں اس کی طرف سے وکیل ہوں گا۔

یہ لمحہ فکریہ ہے ان لوگوں کے لئے جو کسی فرقے اور مسلک کی بنیاد پر کافر قرار دے کر لوگوں کا قتل عام کرتے ہیں ۔انسانی حقوق پامال کرتے ہیں کہ قیامت کے دن کس ظالم کے خلاف اللہ کے رسول وکیل ہوں گے ؟ جس دن ان کی شفاعت کی ضرورت ہوگی، اس دن یہ بدقسمت ان کی رحمت اور شفاعت سے فائدہ نہیں اٹھا سکے گا۔

حضرت عرباض بن ساریہؓ بیان کرتے ہیں کہ خیبر کے موقع پر نماز ادا کرنے کے بعد ایک طویل خطبہ میں ارشاد فرمایا:

إن الله عز وجل لم يحل لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذن ولا ضرب نسائهم ولا أكل ثمارهم إذا أعطوكم الذي عليهم۔[۵۲]

بے شک اللہ بزرگ وبرتر نے تمہارے لئے بغیر اجازت اہل کتاب کے گھروں میں داخل ہونے کو حلال نہیں کیا ہے اور نہ ہی ان کی عورتوں کو مارنے اور نہ ہی ان کے پھل کھانے کو، جب تک کہ وہ تمہیں وہ چیزیں (یعنی جزیہ) دیتے رہیں جو (تمہارا) ان پر ہے۔

علامہ یوسف قرضاوی لکھتے ہیں:

ہر حق کے مقابل بلاشبہ ایک فرض بھی ہوا کرتا ہے۔ ذمیوں پر عائد ہونے والے فرائض درج ذیل ہیں:

(۱) مالی فرائض: جزیہ، خراج، تجارتی ٹیکس کی ادائیگی۔

(۲) دیوانی معاملات وغیرہ میں قانون اسلامی کے احکام کی پابندی۔

(۳) مسلمانوں کے دینی شعائر اور احساسات وجذبات کا خیال رکھنا۔[۵۳]

غرض سیرۃ النبی ﷺ میں اسلامی حقوق وفرائض کا ایک جامع اور وسیع تصور موجود ہے۔ آپؐ کے اس تصور کے کوئی سیاسی یا تہذیبی مقاصد نہیں ہیں بلکہ انسانیت پر احسان ہے۔ آپ ﷺ محسن انسانیت اور معلم انسانیت ہیں۔ سیرۃ النبی ﷺ کے اس تصور پر عمل کرنے سے انسانیت کو معراج ملے گی۔ آپؐ کے ارشادات تمام ملل، اقوام اور مذاہب کے لئے مشعل راہ ہیں۔ معاشرے میں امن ہوگا اور جرائم میں کمی واقع ہوگی۔ مسلم ممالک اور معاشروں میں اس تصور کو اجاگر کرنے اور عملی طور پر نمونہ فراہم کرنے کی اشد ضرورت ہے۔ اب یہ مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان حقوق وفرائض کو ادا کر کے اللہ تعالی اور اس کے رسولؐ کی رضا حاصل کرنے کی کوشش کریں۔

حواشی وحوالہ جات

[۱] عبدالحفیظ بلیاوی، **مصباح اللغات** (ملتان، مکتبہ امدادیہ، ۱۹۵۰ء) ص: ۱۶۶،۱۶۵



[2] علامہ وحید الزمانؒ، **لغات الحدیث** (لاہور، نعمانی کتب خانہ، ۲۰۰۵ء) ج:۱، ص:۴۷۶

[3] علامہ وحید الزمانؒ، **لغات الحدیث** (لاہور، نعمانی کتب خانہ، ۲۰۰۵ء) ج:۱، ص:۴۸۰

[4] امام راغب اصفہانی مترجم مولانا محمد عبدہ، **مفردات القرآن** (لاہور: اہل حدیث اکادمی، ۱۹۷۱ء) ص:۲۵۰

[5] سید سلیمان ندوی، **سیرۃ النبی ﷺ** (لاہور: الفیصل ناشران، ۱۹۹۱ء) ج:۶، ص:۱۰۷

[6] امام راغب اصفہانی مترجم مولانا محمد عبدہ، **مفردات القرآن** (لاہور: اہل حدیث اکادمی، ۱۹۷۱ء) ص:۷۹۰، ۷۸۹

[7] **محمد امین بن عمر**، مترجم ملک محمد بوستان وغیرہ **ردالمحتار** یعنی فتاوی شامی مترجم (لاہور: ضیاءالقرآن پبلیکیشنز، ۲۰۱۷ء) ج:۱، ص:۲۲۰

[8] سید سلیمان ندوی، **سیرۃ النبی** ﷺ (لاہور: الفیصل ناشران، ۱۹۹۱ء) ج:۶، ص:۸

[9] ابراہیم بن موسی الشاطبیؒ، مترجم مولانا عبدالرحمٰن کیلانی، **الموافقات فی اصول الشریعہ** (لاہور: دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، ۱۹۹۳ء) ص:۲۱۳

[10] **صحیح بخاری**، کتاب الجہاد والسیر باب اسم الفرس والحمار، رقم: ۲۷۰۱

[11] علامہ وحید الزمانؒ، **لغات الحدیث** (لاہور، نعمانی کتب خانہ، ۲۰۰۵ء) ج: 1، ص:۴۷۶

[12] **محمد امین بن عمر**، مترجم ملک محمد بوستان وغیرہ **ردالمحتار** یعنی فتاوی شامی مترجم (لاہور: ضیاءالقرآن پبلیکیشنز، ۲۰۱۷ء) ج: 1، ص:۲۳۳

[13] پروفیسر ڈاکٹر سلیمان بن عبدالرحمٰن الحقیل، مترجم عبدالجبار، **اسلام میں انسانی حقوق اور ان سے متعلق پھیلائے گئے شبہات کے جوابات** (لاہور: الهادی للنشر والتوزیع، ۲۰۱۱ء) ص:۷۲

[14] مولانا اشرف علی تھانوی، مرتب محمد اقبال قریشی، **حقوق العباد**: اہمیت، فضائل، مسائل (لاہور، کراچی: ادارہ اسلامیات، ۱۴۲۷ھ) ص:۴۸، ۴۹

[15] زاہد الراشدی، ابو عمار، **اسلام اور انسانی حقوق** (گوجرانوالہ، الشریعہ اکادمی، ۲۰۱۱ء) ص:۴۰، ۱۶

[16] **صحیح مسلم**، کتاب البر والصلة والآداب، باب تحریم الظلم، رقم: ۲۵۸۱

[17] **صحیح البخاری**، کتاب المظالم، باب من كانت له مظلمة عند الرجل، رقم: ۲۳۱۷

[18] **سنن الترمذی**، کتاب الجهاد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء فيمن خرج في الغزو وترک ابويه، رقم: ۱۶۷۱

[19] **صحیح البخاری**، کتاب مواقیت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها، رقم: ۵۰٤

[20] **صحیح البخاری**، کتاب الادب، باب عقوق الوالدين من الكبائر، رقم: ٥٦٣١

[21] **سنن ترمذی**، کتاب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء من الفضل فی رضا الوالدین، رقم: ۱۸۹۹

[22] **سنن النسائی**، کتاب الزكاة، باب المنان بما اعطى، رقم: ۲۵٦۲

[23] **سنن النسائی**، کتاب الجهاد، باب الرخصة في التخلف لمن له والدة، رقم: ۳۱۰٤

[24] **صحیح بخاری** کتاب الاستقراض، باب ما ينهى عن اضاعة المال، رقم: ۲۲۷۷



[25] **سنن ابی داؤد** ،أبواب النوم باب فی فضل من عال یتیما،رقم : ٥١٤٧

[26] **سنن ترمذی**،کتاب البر والصلةعن رسول الله ﷺ،باب ما جائ فی النفقة علی البنات والاخوات،رقم :١٩١٦

[27] **صحیح مسلم** ،کتاب الفضائل ،باب رحمته ﷺ الصبیان والعیال۔۔رقم :٢٣١٨

[28] **سنن الترمذی** ،کتاب البر والصلةعن رسول الله ﷺ ،باب ما جاء فی رحمة الصبیان،رقم:١٩١٩

[29] **صحیح بخاری**،کتاب النکاح،باب لزوجک علیک حق،رقم:٤٩٠٣

[30] **سنن ابی داؤد**،کتاب النکاح،باب فی حق المراة علی زوجها،رقم :٢١٤٢

[31] **صحیح البخاری**،کتاب النفقات،باب إذا لم ینفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغیر علمه ما یکفیها وولدها بالمعروف،رقم: ٥٠٤٩

[32] **سنن ابن ماجه**،کتاب النکاح،باب حق المراة علی الزوج،رقم :١٨٥١

[33] سید سلیمان ندوی، ***سیرۃ النبی*** ﷺ (لاہور: الفیصل ناشران، ۱۹۹۱ء) ج:٦، ص: ۱۳۷

[34] **سنن ابی داؤد**،کتاب النکاح ، باب في حق الزوج علی المرأة،رقم: ٢١٤٠

[35] **سنن ابی داؤد**،کتاب النکاح ، باب في حق الزوج علی المرأة،رقم:٢١٤١

[36] **صحیح البخاری** ،کتاب الادب ،باب فضل صلة الرحم ،رقم: ٥٦٣٧

[37] **صحیح البخاری** ،کتاب الادب ،باب اثم القاطع ،رقم: ٥٦٣٨

[38] **صحیح البخاری** ،کتاب الادب ،باب من بسط له فی الرزق بصلة الرحم ،رقم : ٥٦٤٠

[39] **صحیح البخاری** ،کتاب الادب ،باب من وصل وصله الله ،رقم :٥٦٤٢

[40] النسآء٤:٣٦

[41] **صحیح البخاری** ،کتاب الادب ،باب اثم من لا یامن جاره بوایقه،رقم :٥٦٧٠

[42] **صحیح البخاری** ،کتاب الادب ،باب من کان یومن بالله والیوم الاخر فلا یوذ جاره،رقم :٥٦٧٢

[43] **صحیح البخاری** ،کتاب الادب ،باب من کان یومن بالله والیوم الاخر فلا یوذ جاره،رقم :٥٦٧٣

[44] **سنن ترمذی**،کتاب الزهد عن رسول الله ﷺباب من اتقی المحارم فهو اعبد الناس،رقم :٢٣٠٥

[45] **صحیح البخاری** ،کتاب الادب ،باب الوصاة بالجار،رقم :٥٦٦٨

[46] حافظ ابن حجر عسقلانی ،**فتح الباری** معصحیح البخاری تحت کتاب الادب ،باب الوصاة بالجار،(موسوعة الحدیث الشریف) رقم :٥٦٦٨

[47] **صحیح مسلم** ،کتاب الزهد والرقاق ،باب الاحسان الی ارملة والمسکین والیتیم،رقم :٢٩٨٢

[48] **صحیح البخاری** ،کتاب الادب ،باب فضل من یعول یتیما ،رقم :٥٦٥٩

[49] **صحیح البخاری**،کتاب الادب ،باب ما ینهی من السباب واللعن،رقم :٥٧٠٣

[50] **صحیح البخاری** ،کتاب الجزیه ،باب اثم من قتل معاهدا بغیر جرم ،رقم :٢٩٩٥

[51] **سنن ابی داود** کتاب الخراج والامارة والفیءباب فی تعشیر اهل الذمةاذااختلفوا بالتجارات،رقم :٣٠٥٢

[52] **سنن ابی داود** کتاب الخراج والامارة والفیءباب فی تعشیر اهل الذمةاذااختلفوا بالتجارات،رقم :٣٠٥٠



[۵۳] یوسف القرضاوی، مترجم و محقق قیصر شہزاد، **اسلامی معاشرے میں غیر مسلموں کے حقوق وفرائض** (اسلام آباد: ادارہ تحقیقات اسلامی، ۲۰۱۱ء) ص: ۴۷



*عصمت اللہ نظامانی

اہلِ علم کے فقہی تفردات: تعارف وتجزیہ

اہلِ علم کے تفردات اور شذوذات کی تاریخ نہایت قدیم ہے، عہدِ صحابہ سے لے کر دورِ حاضر تک، تقریباً ہر عہد اور زمانے میں اہلِ تفرد حضرات رہے ہیں، بعض کے تفردات کم تھے، تو بعض کے زیادہ۔ جہاں کچھ حضرات کے شذوذات علمی دلائل کی بناپر ہوتے تھے تو وہاں بعض لوگوں کے تفردات کم علمی یا زیغ وضلال اور فکری کجروی کا نتیجہ تھے۔

بہر صورت تفردات کی بنیاد اگر علمی دلائل پر ہو تو تفرد کوئی قابل مذمت امر نہیں، بلکہ اگر غور کیا جائے تو یہ ایک فطری بات معلوم ہوتی ہے؛ کیونکہ تمام انسان علمی قابلیت، ذہانت، قوتِ حافظہ، عمدہ طرزِ استدلال اور دیگر حصولِ علم کے لیے معاون ذرائع وصفات میں برابر نہیں۔ لہٰذا یہ عین ممکن ہے کہ بعض لوگوں کو وہ باتیں سمجھ میں آجائیں جو اکثر اہلِ علم کو سمجھ نہ آسکیں اور ان کی نگاہوں سے اوجھل رہیں، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کچھ لوگوں کے ذہن کی رسائی ان دلائل تک نہ ہوسکے جن کے ذریعے جمہور کسی مسئلے پر استدلال کرتے ہیں۔ ایسی صورت میں ان بعض لوگوں کی جمہور اور اکثر اہلِ علم سے الگ رائے اور نظریہ ان کا تفرد کہلائے گا، لہٰذا ان اختلافات اور تفردات کا صدور ایک گونا فطری عمل ہوا، اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ جب علامہ ابنِ حزم نے شذوذات کا انکار کیا[1] تو اہلِ علم نے ابنِ حزم کے اس انکار کو بھی ان کا تفرد اور شذوذ قرار دیا:

من شذوذ ابن حزم إنكار الشذوذ.[2]

زیرِ نظر مقالے میں ہم تفرد کا معنی ومفہوم، تفردات اور شاذ آراء کے بارے میں علماء کے اقوال اور ان کا تجزیہ، تفرد وشذوذ کی مختصر تاریخ اور مشہور صحابہ کرام، فقہائے عظام اور دیگر مشاہیر اہل علم کے فقہی تفردات اجمالی طور پر ذکر کریں گے، اور آخر میں نتائجِ بحث پر مقالے کا اختتام کیا جائے گا۔





* متخصص جامعہ دار العلوم کراچی

تفرد کے لغوی معنی

تفردات، لفظِ تفرد کی جمع ہے۔اس کے معنی اکیلا، جدا، یا منفرد ہونے کے ہیں، تفرد کی اصل "فرد" ہے اور جس لفظ کی اصل "فرد" ہو، اس کے معنی میں وحدت اور تنہائی کا مفہوم داخل ہوتا ہے۔ جیسا کہ ابن فارس کہتے ہیں:

الفاء والراء والدال، أصل صحيح يدل على وحدة. [۳]

اور ابنِ منظور رقم طراز ہیں:

فرد برأيه وأفرد وفرد واستفرد بمعنى انفرد به، --- وتفرت بكذا واستفردته إذا انفردت به. [٤]

تفرد کے اصطلاحی معنی

سب سے پہلے یہ بات ملحوظ رہے کہ ہمارا کلام عقائد و نظریات میں تفرد اور انفرادی و ذاتی آراء رکھنے، یا دیگر علوم، مثلاً علم حدیث وغیرہ میں تفرد کی اصطلاح کے بارے میں نہیں؛ کیونکہ ہر علم کی اپنی اصطلاح ہوتی ہے، بلکہ ہمارا کلام فقہی تفرد و شذوذ سے متعلق ہے۔

فقہی تفرد کے اصطلاحی معنی اور مفہوم میں کچھ اختلاف ہے، اس کی متعدد تعریفات بیان کی گئی ہیں جو کہ حسبِ ذیل ہیں:

۱:۔ تفردات ان مسائل کو کہتے ہیں جن میں ائمہ اربعہ میں سے کوئی ایک امام دوسرے تین حضرات سے الگ رائے رکھتا ہو۔المسائل الفقهية التي انفرد بها أحد الأئمة الأربعة بقول مشهور في مذهبه، لم يوافقه أحد من الأئمة الثلثة الباقين.(۵)

۲:۔ کسی ایک عالم کا دوسرے تمام اہلِ علم سے الگ رائے رکھنا تفرد کہلائے گا۔ مفارقة الواحد من العلماء سائرهم. (٦)

۳:۔ تفرد وہ قول ہے جسے بعض مجتہدین نے اختیار ہو، اور اس پر کوئی معتبر دلیل موجود نہ ہو۔قول انفرد به قلة من المجتهدين من غير دليل معتبر. (٧)

۴:۔ صریح اجماعی مسائل میں سے کسی مسئلہ میں دیگر اہلِ علم سے جدا قول اختیار کرنا۔(۸)

۵:۔ان تمام تعریفات پر نظر کرنے مجموعی طور پر راجح یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ: جمہور سے ہٹ کر کوئی فقہی

قول یارائے اختیار کرنا تفرد کہلائے گا۔ قطع نظر اس سے کہ دلائل سے اس کی تائید ہوتی ہے یا اس کے خلاف، اور تفرد اختیار کرنے والے کے ساتھ کوئی دوسرا ہے یا نہیں۔

وجہ ترجیح

یہ پانچویں تعریف راجح اس لیے ہے کہ سابقہ تعریفات سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ تفرد ہمیشہ مذموم و مرجوح ہی ہوتا ہے، جبکہ در حقیقت اس طرح نہیں ہے، مثلاً حضرت ابو بکرؓ کے دورِ خلافت میں منکرینِ زکوٰۃ سے لڑائی کے مسئلے میں صحابہ کرام کا اختلاف ہوا، حضرت ابو بکر ایک طرف تھے، اور باقی صحابہ دوسری طرف۔ حضرت عمر فاروق نے بھی حضرت ابو بکر کو سمجھانے کی کوشش کی، لیکن وہ صحابہ کرام کی مخالفت کے باوجود اپنے موقف پر ڈٹے رہے، اور فرماتے تھے:

> والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعه.[۹]

اور ظاہر ہے کہ اس مسئلے میں حضرت ابو بکر کی رائے جمہور صحابہ سے ہٹ کر تھی، اس لحاظ سے یہ ان کا تفرد اور شذوذ تھا، لیکن اس کے باوجود یہ راجح اور جمہور کی رائے مرجوح تھی، اس لیے بعد میں دیگر صحابہ نے بھی اپنے موقف سے رجوع کر لیا۔ چنانچہ علامہ ابن حزم فرماتے ہیں:

> وقد خالف جميع الصحابة رضي الله عنهم أبا بكر في حرب أهل الردة فكانوا في حين خلافهم مخطئين كلهم فكان هو وحده المصيب.[۱۰]

یعنی تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے مرتدین سے قتال کے مسئلے میں حضرت ابو بکر کی مخالفت کی، لیکن وہ تمام اپنے اختلاف میں اجتہادی خطا پر تھے، جبکہ حضرت ابو بکر اکیلا ہی حق پر تھا۔

لہذا تفردات راجح و مقبول ہو سکتے ہیں، اور مرجوح و مردود بھی۔ علی الاطلاق تفرد کو مذموم نہیں قرار دیا جا سکتا۔[۱۱]

البتہ عام طور پر تفردات چونکہ اجماعی اور منصوصی مسائل کے خلاف ہوتے ہیں، اس لیے اہلِ علم مطلقاً تفرد و شذوذ کی مذمت کرتے ہیں، ورنہ در حقیقت تفردات کا مرجوح ہونا لازم نہیں۔

تفردات کے ہم معنی اور مترادف الفاظ

اہل لغت وغیرہ کے کلام سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تفردات کے مفہوم اور معنی کی ادائیگی کے لیے چند دوسرے الفاظ بھی استعمال کیے جاتے ہیں؛ جیسے شذوذات، نوادر، منفردات وغیرہ۔

چنانچہ ابن منظور تحریر فرماتے ہیں:

شذّ يشِذّ ويشُذّ شذوذاً، انفرد عن الجمهور وندر فهو شاذ، وأشذّه غيره، ابن سيد الناس: شذّ الشئ يشِذّ ويشُذّ شذّاً وشذوذاً ندر عن الجمهور، --- الليث: شذّ الرجل إذا انفرد عن أصحابه، وكذالك كل شئ منفرد فهو شاذ۔[۱۲]

اور دوسرے مقام پر رقم طراز ہیں:

ندر الشيء يندر ندوراً: سقط، وقيل: سقط وشذّ، --- ونوادر الكلام تندر وهي ما شذّ وخرج من الجمهور۔[۱۳]

اسی طرح لفظِ شدائد اور "رخص" بھی تفردات کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ خلیفہ منصور نے امام مالک سے احادیث جمع کرنے کے سلسلے میں جو بات کہی تھی، اس میں یہ دو الفاظ تفردات کا معنی و مفہوم ادا کرنے کے لیے استعمال کیے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

يا أبا عبد الله! ضم هذا العلم ودوّن كتباً وجنب فيها شدائد ابن عمر ورخص ابن عباس وشواذ ابن مسعود۔[۱۴]

اے ابو عبد اللہ! یہ علم جمع کر کے کتابیں مرتب کرو، اور اس میں ابن عمر کے شدائد، ابن عباس کی رخصتوں اور ابن مسعود کے شذوذات سے اجتناب کرنا۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ شذوذات یا شواذ، نوادر، رخص اور شدائد وغیرہ الفاظ بھی تفردات کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

تفردات پر عمل کرنے سے متعلق اہل علم کے اقوال

فقہائے کرام کے تفردات، اہل علم کی شاذ فقہی آراء اور فقہی مذاہب کی رخصتوں پر عمل کرنے سے متعلق متقدمین و متاخرین اہلِ علم اور اصحابِ فضل کے کلام سے مجموعی طور پر مذمت ثابت ہوتی ہے، چنانچہ ان میں سے بعض حضرات کا کلام درجِ ذیل ہے۔

۱:۔ سلیمان التیمی (ت:۱۴۳ھ) کا قول ہے: "لو أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله" [۱۵]، یعنی اگر ہر عالم کی رخصت اور شاذ قول اختیار کروگے تو تم میں تمام شر جمع ہو جائے گا۔

۲:۔ ابراہیم بن ابی عبلہ (ت:۱۵۲ھ) کہتے ہیں: "من تبع شواذ العلماء ضل" [۱۶]، جو شخص علماء کے شذوذات کا اتباع کرے گا، وہ گمراہ ہو جائے گا۔

اسی طرح ان سے یہ قول بھی منقول ہے: "من حمل شاذ العلماء حمل شراً كثيراً" [۱۷]۔

۳:۔ امام اوزاعی (ت:۱۵۷ھ) فرماتے ہیں: "من أخذ بنوادر العلماء خرج من الإسلام" [۱۸]، جو شخص اہل علم کے تفردات وشذوذات کو لے گا وہ دائرۂ اسلام سے نکل جائے گا۔

۴:۔ اوپر خلیفہ منصور کا قول گزر چکا ہے جس میں انہوں نے امام مالک سے مخاطب ہو کر کہا تھا: "وجنب فيها شدائد ابن عمر ورخص ابن عباس وشواذ ابن مسعود" [۱۹]، یعنی علم کی تدوین کرتے وقت ابن عمر، ابن عباس اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم کے تفردات وغیرہ سے اجتناب کرنا۔

۵:۔ علامہ ذہبی (ت:۷۴۸ھ) رقم طراز ہیں: "من تتبع رخص المذاهب، وزلات المجتهدين، قد رق دينه" [۲۰]، یعنی جو آدمی فقہی مذاہب کی رخصتوں اور مجتہدین کی لغزشوں کے درپے رہے گا، اس کا دین کمزور ہو جائے گا۔

۶:۔ علامہ ابن ہمام (ت:۸۶۱ھ) کے تفردات کے بارے میں ان کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا کا قول: "لا يعمل بأبحاث شيخنا التي تخالف المذهب" [۲۱]، اسی طرح ان کا قول: "لا تقبل تفردات شيخنا" [۲۲] اہل علم میں کافی مشہور ہے۔

۷:۔ مفتی شفیع عثمانی صاحب کا قول ہے: "فقہاء کرام نے محقق ابن ہمام اور شاہ ولی اللہ جیسے اصحابِ اجتہاد کے تفردات کو قبول نہیں کیا تو بعد کے علماء کا معاملہ تو ان کے مقابلے میں بہت اہون ہے" [۲۳]۔

لیکن اگر غور اور دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو یہی بات راجح معلوم ہوگی کہ اہل علم سے تفردات کی مذمت وغیرہ کے بارے جو کلام منقول ہے، اس سے مراد ذاتی آراء وغیر محققانہ تفردات ہیں، یا عقائد و نظریات میں جمہور سے الگ شذوذ اختیار کرنا، ہوائے نفس کی خاطر رخصتوں پر عمل کرنا، اور ایسے شذوذات مراد ہیں جن کی بنیاد غیر علمی یا بالکل ضعیف ہو، جو قطعی اور صریح منصوصی اور اجماعی مسائل کے خلاف ہوں، اور جن سے امت میں تفرقہ وانتشار پھیلنے کا خطرہ ہو۔

لیکن عبقری شخصیات اور مضبوط علمی استعداد رکھنے والے علمائے کرام وفقہائے عظام کے ایسے شذوات و تفردات جن کی بنیاد دلائلِ قویہ ہو، وہ مراد نہیں، بلکہ ایسی صورت میں بظاہر شاذ آراء اور تفردات دلائل کی روشنی میں راجح قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ اور کسی ایک فقیہ کا دلائل کی بنا پر اکثر اہل علم کی مخالفت کرنا کوئی قابل مذمت بات نہیں ہوگی۔ جیسا کہ علامہ ابن حزم فرماتے ہیں:

ان الواحد إذا خالف الجمهور إلى حق فهو محمود ممدوح.[٢٤]

فقہی بصیرت رکھنے والے افراد اور افتاء سے منسلک حضرات سے یہ بات مخفی نہیں ہوگی کہ بسااوقات اکثر اہل علم کا قول مسلمانوں پر تنگی، زمانے کے موافق نہ ہونے، دلائل کے اعتبار سے مرجوح ہونے یا کسی دوسرے سبب کی بنا پر ترک کردیا جاتا ہے، اور اس کے بالمقابل شاذ قول راجح اور مفتی بہ قرار دیا جاتا ہے۔

تفرد و شذوذ کی مختصر تاریخ

تفردات کی تاریخ پر اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ تقریباً چودہ صدیوں پر محیط ہے، اس کا سلسلہ عہدِ صحابہ سے شروع ہوا، اور اب تک جاری ہے۔ صحابہ کرام میں بھی اہلِ تفرد حضرات موجود تھے، ان میں سے بعض کے تفردات بعد میں آنے والے فقہاء و مجتہدین نے لیے، اور بعض کو مرجوح قرار دے کر ترک کردیا، چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عبداللہ بن سبا کی فتنہ پرور جماعت کو جلانا[٢٥] ان کا شذوذ و تفرد تھا، اسی طرح حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کا سونا و چاندی جمع کرنے کو ناجائز قرار دینا اور جمع کرنے والے کو "{وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ}[٢٦]" کی وعید میں داخل سمجھنا ان کا شذوذ تھا، جس سے دیگر صحابہ کرام متفق نہیں تھے۔[٢٧]

نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا بالغ مرد کو دودھ پلانے پر حرمتِ رضاعت کے ثبوت کا کہنا[٢٨]، حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ کا تاویل کرکے شراب فروخت کرنا" بلغ عمر أن سمرة باع خمرا "[٢٩]، ان کا تفرد تھا[٣٠]۔ اسی طرح حضرت ابو طلحہ انصاری رضی اللہ عنہ کا جمہور صحابہ کے برخلاف "اولے" کھانے سے روزہ نہ ٹوٹنے کا کہنا اور روزہ کی حالت میں انہیں کھانا[٣١] بھی تفردات کی تعریف میں داخل ہے۔

اس طرح فقہی تفردات کا یہ سلسلہ صحابہ کرام سے شروع ہوا، اور ابھی تک جاری ہے۔ ذیل میں اجمالی طور پر مشاہیر اہل علم کے بعض تفردات ذکر کیے جاتے ہیں۔

مشاہیر اہل علم کے فقہی تفردات

تفردات وشذوذات کے سلسلے میں یہ بات ملحوظ رہے کہ تفرد کے لیے یہ ضروری نہیں کہ کوئی صاحبِ علم تمام امتِ مسلمہ سے الگ رائے اختیار کرے، بلکہ اگر کسی مسئلہ میں ایک سے زائد علماء نے جمہور فقہاء و مجتہدین سے الگ رائے اختیار کی تو بھی وہ ان کا تفرد شمار ہوگا۔ اسی طرح بسااوقات ایک فقہی مذہب کی نسبت سے کوئی مسئلہ تفرد و شذوذ ہوگا، علی الاطلاق تفردات میں داخل نہیں ہوگا۔ چنانچہ اہلِ علم نے علامہ ابنِ ہمام کے ان مسائل کو بھی تفردات میں شمار کیا ہے جن میں وہ جمہور احناف سے ہٹ کر رائے رکھتے ہیں، اگرچہ ان مسائل میں دیگر مذاہب کے فقہاء سے ان کی موافقت ہے، جیسا کہ آگے یہ بات واضح ہوگی۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ (ت: ۳۵ھ) کے تفردات

۱- حجِ تمتع سے روکنا: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اپنے دورِ خلافت میں لوگوں کو حجِ تمتع کرنے سے روکتے تھے، جبکہ دیگر صحابہ کرام کا موقف اس بارے میں مختلف تھا، اور جب حضرت عثمان کو یہ کہا جاتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھی لوگ حجِ تمتع وغیرہ کیا کرتے تھے، تو وہ تاویل کرتے اور کہتے: " ولكنّا كنّا خائفين " [۳۲].

۲- منی میں قصر کے بجائے اتمام کرنا: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں منی میں قصر نماز کے بجائے مکمل نماز پڑھنا شروع کی، جبکہ ان سے پہلے منی میں نماز قصر کے ساتھ ہی پڑھتے تھے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو جب یہ بتلایا گیا کہ حضرت عثمانؓ نے منی میں قصر کے بجائے مکمل چار رکعت نماز پڑھائی ہے تو انہوں نے "اناللہ" کہا اور فرمانے لگے:

> صليت مع رسول الله ﷺ بمنى ركعتين، وصليت مع أبي بكر الصديق ﷺ بمنى ركعتين، وصليت مع عمر بن الخطاب ﷺ بمنى ركعتين»، فليت حظي من أربع ركعات ركعتان متقبلتان.[۳۳]

> یعنی میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منی میں دو رکعتیں پڑھیں، حضرت ابو بکر اور حضرت عمر کے ساتھ منی میں دو رکعت پڑھیں۔ کاش ان چار رکعات میں سے دو مقبول رکعتیں میرے نصیب میں ہوتیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے تفردات

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ (ت:۳۲ھ) فقہائے صحابہ میں سے تھے، ان کے بھی بعض تفردات تھے، جن پر دیگر صحابہ کا عمل نہیں تھا۔

۱-امام کا دو مقتدیوں کے درمیان کھڑا ہونا: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے تفردات میں سے یہ ہے کہ اگر مقتدی حضرات دو مرد ہوں تو اس صورت میں امام ان کے درمیان کھڑا ہوگا۔[۳۴] جبکہ جمہور صحابہ اور دیگر فقہاء کے نزدیک ایسی صورت میں امام ان دونوں کے آگے کھڑا ہوگا، جیسا کہ علامہ نووی فرماتے ہیں:

وخالفهم جميع العلماء من الصحابة فمن بعدهم إلى الآن فقالوا إذا كان مع الإمام رجلان وقفا وراءه صفا.[۳۵]

۲-رکوع میں تطبیق: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ جمہور صحابہ کرام کے برخلاف رکوع میں تطبیق کا کہتے تھے[۳۶]۔اور تطبیق یہ ہے کہ نمازی اپنے دونوں ہاتھوں کی انگلیاں ملاکر رکوع یا تشہد کی حالت میں دونوں گھٹنوں کے درمیاں رکھ دے[۳۷]۔ جبکہ جمہور صحابہ وتابعین کے نزدیک رکوع کی حالت میں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا سنت ہے، نہ کہ ان کے درمیان رکھنا۔[۳۸]

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے تفردات

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما (ت:68ھ) حبر الامۃ اور ترجمان القرآن کے لقب سے مشہور ہیں[۳۹]، ان کے بھی بعض فقہی تفردات پائے جاتے ہیں۔

۱-دو بیٹیوں کو ترکہ کا نصف دینا: جمہور اہل علم کے نزدیک مرحوم کی اگر دو بیٹیاں ہوں، بیٹا نہ ہو تو اس صورت میں ان دونوں بیٹیوں کو ترکہ کے دو ثلاث ملیں گے، اور اگر ایک بیٹی ہوئی تو اس کو نصف ملے گا۔ جبکہ حضرت ابن عباس کے نزدیک دو بیٹیوں کو بھی نصف ہی ملے گا۔[۴۰]

۲-طہر کی اقل مدت کی عدم تعیین: جمہور فقہائے کرام کے نزدیک طہر کی اقل مدت مقرر ہے، اور اکثر کے نزدیک پندرہ دن ہے، جبکہ ابن عباس کے نزدیک طہر کی کوئی مدت مقرر نہیں، اگر کچھ وقت کے لیے طہارت رہی تو عورت کو پاک سمجھا جائے گا۔ چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں:

ومن هذا يعلم أن أقل الطهر ساعة عند ابن عباس وعند جمهور الفقهاء أقل الطهر خمسة عشر يوما.[۴۱]

اسی طرح اور بھی متعدد صحابہ کرام ہیں جن کے تفردات اہل علم میں کافی مشہور ہیں، لیکن اختصار کے پیشِ نظر انہیں ذکر کرنے کے بجائے دیگر فقہاء واہل علم کے تفردات وشذوذات ذکر کیے جا رہے ہیں۔

امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کے تفردات

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ (ت:150ھ) کے جمہور فقہاء سے ہٹ کر بعض تفردات ہیں، جن میں سے چند ایک درجِ ذیل ہیں:

۱- عقدِ مساقاۃ کو ناجائز قرار دینا: عقدِ مساقاۃ کے بارے میں امام صاحب کی رائے جمہور فقہاء کے برخلاف عدمِ جواز کی تھی[۴۲]۔ "مساقاۃ" کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص درخت وغیرہ دوسرے کو اس کے پھلوں کی متعین مقدار کے عوض دیکھ بھال کے لیے دے[۴۳]۔ جبکہ جمہور فقہاء عقدِ مساقاۃ جائز قرار دیتے ہیں، جیسا کہ علامہ نووی فرماتے ہیں:

في هذه الأحاديث جواز المساقاة، وبه قال مالك والثوري والليث والشافعي وأحمد وجميع فقهاء المحدثين وأهل الظاهر وجماهير العلماء، وقال أبو حنيفة: لا يجوز.[۴۴]

۲-وقف کا عدمِ لزوم: اگر موقوفہ چیز مسجد نہ ہو تو عام حالات میں امام صاحب کے نزدیک وقف لازم نہیں ہوتا، بلکہ وہ موقوفہ زمین وغیرہ بدستور واقف کی ملکیت ہو گی، اور اسے فروخت وغیرہ کرنے تمام اختیارات اس کو حاصل ہوں گے[۴۵]، جبکہ جمہور فقہاء کے نزدیک وقف لازم ہوتا ہے، اور موقوفہ چیز واقف کی ملکیت نہیں رہتی۔[۴۶]

امام مالک بن انس رحمہ اللہ (ت:۱۷۹ھ) کے تفردات

۱-کتے کے جھوٹے کی طہارت کا حکم: امام مالک کے تفردات میں سے یہ ہے کہ وہ کتے کے جھوٹے کی طہارت کے قائل تھے، چنانچہ اس سے وضو کرنا اور اسے پینا جائز قرار دیتے تھے[۴۷]، جبکہ جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا جھوٹا نجس ہے۔ چنانچہ علامہ نووی تحریر فرماتے ہیں:

وهذا مذهبنا ومذهب الجماهير أنه ينجس ما ولغ فيه ولا فرق بين الكلب

المأذون في اقتنائه وغيره.(٤٨)

۲- وضو اور غسل کی صحت کے لیے "دلک" کی شرط لگانا: امام مالک کے نزدیک وضو یا غسل کرتے وقت "دلک" یعنی بدن کو ہاتھ ملنا فرض ہے(۴۹)، اسی طرح امام مزنی بھی اس مسئلے میں متفرد ہیں، جبکہ جمہور فقہاء کے نزدیک وضو یا غسل کے لیے "دلک" ضروری نہیں، بلکہ صرف پانی بہانا بھی کافی ہے(۵۰)، جیسا کہ علامہ نووی فرماتے ہیں:

واتفق الجمهور على أنه يكفي في غسل الأعضاء في الوضوء والغسل جريان الماء على الأعضاء، ولا يشترط الدلك، وانفرد مالك والمزني باشتراطه.(٥١)

امام داؤد ظاہری کے تفردات

امام داؤد بن علی ظاہری (ت: ۲۷۰ھ) کے تفردات اور شذوذات جمع کرنے لیے ایک دفتر چاہیے، مگر ان کے چند تفردات درجِ ذیل ہیں۔

۱- ٹھہرے ہوئے پانی میں نجاست پڑنے کے باوجود طہارت کا حکم: امام داؤد ظاہری کے تفردات میں سے ایک یہ ہے کہ ان کے نزدیک ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کے علاوہ دوسری کسی نجاست وغیرہ سے پانی نجس نہیں ہوتا، اگرچہ اس میں "براز" (پاخانہ) کیا جائے، یا پانی سے باہر پیشاب کر کے اس میں ڈالا جائے، بہر صورت پانی نجس نہیں ہو گا، کیونکہ حدیث میں پانی میں اندر پیشاب کرنے سے ممانعت ہے، براز کرنا، یا پانی سے باہر بول (پیشاب) کرنا اس "ممانعت" میں امام داؤد ظاہری کے نزدیک داخل نہیں(۵۲)۔ امام نووی صحیح مسلم کی شرح میں اس تفرد کو داؤد ظاہری کے تفردات میں سے قبیح ترین مثال قرار دی ہے، چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

وهذا الذي ذهب إليه خلاف إجماع العلماء وهو أقبح ما نقل عنه في الجمود على الظاهر.(٥٣)

۲- وضو میں پاؤں دھونے اور ان کا مسح کرنے میں اختیار: امام داؤد ظاہری کے نزدیک متوضی (وضو کرنے والے) کو وضو میں پاؤں دھونے اور ان کا مسح کرنے دونوں کا اختیار ہے(۵۴)، جس پر چاہے عمل کرے، جبکہ جمہور فقہائے اہل سنت کے نزدیک وضو میں پاؤں دھونا فرض ہے۔(۵۵)

۳-قربانی صرف دسویں ذوالحجہ کو صحیح قرار دینا: داؤد ظاہری کے تفردات میں سے یہ بھی ہے کہ ان کے نزدیک قربانی صرف دسویں ذوالحجہ کو مشروع ہے(۵۶)، جبکہ جمہور فقہائے کرام کے نزدیک گیارہویں اور بارہویں ذوالحجہ بھی قربانی کے دنوں میں سے ہیں۔(۵۷)

علامہ ابن حزم علی بن احمد اندلسی کے تفردات

علامہ ابن حزم (ت:۴۵۶ھ) اہل ظواہر میں سے ہیں، مضبوط علمی استعداد کے مالک تھے، لیکن اہل علم پر سخت تنقید کرنے سے گریز نہیں کرتے تھے،ان کے بارے میں مشہور ہے کہ " كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين "ابنِ حزم کی زبان اور حجاج بن یوسف کی تلوار دونوں سگی بہنیں ہیں۔(۵۸)

۱- کھجور سے افطاری واجب قرار دینا: علامہ ابنِ حزم کے شذوذات میں سے ہے کہ ان کے نزدیک روزہ کھجور سے افطار کرنا واجب ہے،اور وہ نہ ہونے کی صورت میں پانی پر افطار کیا جائے گا،اگر کوئی اس پر عمل نہیں کرے گا تو گناہ گار ہوگا(۵۹)۔چنانچہ حافظ ابنِ حجر فرماتے ہیں:" وقد شذ ابن حزم فأوجب الفطر على التمر وإلا فعلى الماء" (۶۰)، جبکہ جمہور فقہاء کے نزدیک کھجور یا کسی دوسری میٹھی چیز سے روزہ افطار کرنا بہتر ہے،واجب نہیں ہے۔(۶۱)

۲- نماز میں نظر اوپر اٹھانے کو حرام قرار دینا: علامہ ابن حزم کا ایک تفرد یہ ہے کہ ان کے نزدیک نماز میں نظر اوپر کی جانب اٹھانا حرام ہے،اور اس سے نماز فاسد ہو جائے گی(۶۲)،جبکہ جمہور فقہائے کرام کے نزدیک بلاوجہ نماز میں اوپر کی جانب نظر کرنا مکروہ ہے،تاہم نماز فاسد نہیں ہو گی۔(۶۳)

۳- نماز کی صفوں کی درستگی کو فرض کہنا: ابن حزم کا یہ بھی شذوذ ہے کہ ان کے نزدیک جماعت کی نماز میں صفوں کی درستگی فرض ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک "تسویۃ الصفوف" مستحب، بلکہ ضروری ہے، لیکن فرض نہیں ہے۔(۶۴)

علامہ ابن تیمیہ احمد بن عبد الحلیم (ت:۷۲۸ھ) کے تفردات

۱-اصول وفروع کو زکوٰۃ دینا: جمہور فقہاء کے نزدیک زکوٰۃ دینے والا شخص اپنے اصول وفروع کو زکوٰۃ نہیں دے سکتا،اگرچہ وہ مستحقِ زکوٰۃ ہوں(۶۵)، لیکن علامہ ابنِ تیمیہ کے نزدیک بوقتِ ضرورت اپنے اصول وفروع کو بھی زکوٰۃ دے سکتا ہے،چنانچہ فرماتے ہیں:

ويجوز صرف الزكاة إلى الوالدين وإن علوا وإلى الوالد وإن سفل إذا كانوا فقراء وهو عاجز عن نفقتهم.(٦٦)

۲- حالتِ حیض میں طلاق واقع نہ ہونا: علامہ ابن تیمیہ کے تفردات میں سے یہ بھی ہے کہ ان کے نزدیک بیوی کو حالتِ حیض میں طلاق دینے سے طلاق واقع نہیں ہوگی(۶۷)، جبکہ جمہور اہل علم کے نزدیک حالتِ حیض میں دی گئی طلاق واقع ہو جاتی ہے، اگرچہ اس حالت میں طلاق دینا بدعت اور مکروہ ہے۔(۶۸)

۳- بغیر عذر نماز ترک کرنے والے پر قضاء واجب نہ ہونا: علامہ ابن تیمیہ اس مسئلے میں بھی جمہور فقہائے کرام سے ہٹ کر رائے رکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عمداً بغیر عذر کے نماز چھوڑے گا تو وہ گناہ گار ہوگا، لیکن اس پر قضاء واجب نہیں، قضاء صرف عذر کی بنا پر فوت شدہ نماز کی لازم ہوتی ہے(۶۹)۔ جبکہ جمہور اہلِ علم کے نزدیک بہر صورت فوت شدہ نماز کی قضاء لازم ہوگی، اگرچہ عمداً نماز ترک کی ہو۔(۷۰)

فقہائے احناف میں سے اصحابِ تفرد

ذیل میں احناف میں سے بعض فقہاء وعلماء کے فقہی تفردات ذکر کیے جاتے ہیں، جن پر حنفی مذہب کے اعتبار سے تفردات کی تعریف صادق آئے گی، لیکن دیگر مذاہب ومسالک کے حساب سے ان کا تفرد وشذوذ کی تعریف میں داخل ہونا ضروری نہیں۔

علامہ ابو جعفر احمد بن محمد طحاوی (ت: ۳۲۱ھ) کے تفردات

۱- نشے کی حالت میں دی گئی طلاق کا عدمِ وقوع: جمہور فقہائے احناف کے نزدیک اگر کسی نے حرام نشے کی حالت میں طلاق دی تو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی(۷۱)، جبکہ جمہور کے برخلاف امام طحاوی کے نزدیک نشے کی حالت میں طلاق دینے سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔(۷۲)

۲- دوگانۂ طواف فجر وعصر کے بعد پڑھنا: امام طحاوی کے تفردات میں سے یہ بھی ہے کہ ان کے نزدیک طواف کی دو رکعت فجر اور عصر کے بعد پڑھنا بلا کراہت جائز ہے(۷۳)، جبکہ جمہور احناف کے نزدیک ان اوقات میں دوگانۂ طواف پڑھنا مکروہ ہے۔(۷۴)

علامہ ابن ہمام محمد بن عبد الواحد (ت: ۸۶۱ھ) کے تفردات

۱-رضاعی باپ اور بیٹے کی بیوی کا حلال ہونا: جمہور فقہائے احناف کے نزدیک رضاعی باپ کی بیوی بیٹے کے لیے اور رضاعی بیٹے کی بیوی باپ کے لیے حرام ہے، اور وہ محرمات ابدیہ میں سے ہیں [۷۵]، جبکہ علامہ ابنِ ہمام کے نزدیک رضاعی باپ اور رضاعی بیٹے کی بیوی محرمات میں داخل نہیں، اس سے نکاح ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلے علامہ ابن الہمام کا دعوی ہے:

فإثبات تحريم حليلة كل من الأب والابن من الرضاعة قول بلا دليل. [۷۶]

۲-وضو سے پہلے تسمیہ کا وجوب: علامہ ابنِ ہمام کے شذوذات میں سے ایک یہ ہے کہ ان کے نزدیک وضو شروع کرنے سے قبل "تسمیہ" یعنی بسم اللہ پڑھنا واجب ہے [۷۷]، جبکہ جمہور فقہائے احناف کے ہاں وضو سے پہلے تسمیہ مستحب ہے، واجب نہیں۔ [۷۸]

۳-غروبِ آفتاب کے بعد فرض سے پہلے دو رکعت نفل پڑھنا: اکثر فقہائے احناف کے نزدیک غروبِ آفتاب کے بعد فرض سے پہلے نوافل پڑھنا مکروہ ہے [۷۹]، جبکہ علامہ ابنِ ہمام کا تفرد یہ ہے کہ مغرب نماز کے فرائض سے پہلے دو رکعت نفل پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔ [۸۰]

شاہ ولی اللہ احمد بن عبد الرحیم (ت: ۱۱۷۶ھ) کے تفردات

۱- چھوٹے گاؤں میں جمعے کی نماز صحیح ہونا: فقہائے احناف میں سے اکثر حضرات جمعہ کی نماز درست ہونے کے لیے شہر یا بڑی بستی کا ہونا شرط قرار دیتے ہیں، چھوٹے گاؤں میں جمعہ نہیں ہوگا [۸۱]، جبکہ شاہ ولی اللہ کے نزدیک چھوٹے گاؤں والوں پر بھی جمعے کی نماز فرض ہوگی، اور وہاں نمازِ جمعہ ادا کی جائے گی۔ [۸۲]

۲-امام کے پیچھے سورت فاتحہ پڑھنا: جمہور احناف کے نزدیک امام کے پیچھے قرائت کرنا (اگرچہ سورت فاتحہ ہو) مکروہ ہے، خواہ نماز سری ہو یا جہری [۸۳]۔ جبکہ شاہ ولی اللہ کے نزدیک امام کے پیچھے سورت فاتحہ سراً پڑھنا بہتر ہے۔ [۸۴]

مولانا عبد الحی لکھنوی (ت: ۱۳۰۴ھ) کے تفردات

۱-اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو ٹوٹنا: مولانا عبد الحی لکھنوی کے تفردات میں سے ایک یہ ہے کہ ان کے نزدیک اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے [۸۵]، جبکہ جمہور احناف کے ہاں یہ نواقضِ وضو میں سے نہیں

ہے۔[۸۶]

۲- سورت حج کے دوسرے سجدہ کا وجوب: جمہور فقہائے احناف کے نزدیک سورت حج میں ایک ہی سجدۂ تلاوت ہے، دوسرا سجدہ تلاوت کا نہیں ہے[۸۷]۔ جبکہ مولانا عبدالحہ لکھنوی کے نزدیک سورت حج میں دو سجدۂ تلاوت ہیں۔[۸۸]

۳- کتے کا جھوٹا برتن سات مرتبہ دھونا: مولانا عبدالحہ لکھنوی کا ایک تفرد یہ بھی ہے کہ ان کے نزدیک اگر کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اسے پاک کرنے سے لیے سات مرتبہ دھونا لازم ہے[۸۹]، جبکہ جمہور احناف کے نزدیک کتے کا جھوٹا برتن تین بار دھونے سے پاک ہو جائے گا۔[۹۰]

۴- مہر کی اقل مقدار کا متعین نہ ہونا: مولانا عبدالحہ لکھنوی کے شذوذات میں سے یہ بھی ہے کہ ان کے ہاں مہر کی کم سے کم مقدار کی کوئی تعیین نہیں، عاقدین جتنا چاہیں مقرر کر سکتے ہیں[۹۱]، جبکہ جمہور فقہائے احناف کے نزدیک مہر کی اقل مقدار دس درہم ہے، اس سے کم مہر مقرر نہیں ہو سکتا۔[۹۲]

خاتمہ

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے عہد سے لے کر دورِ حاضر تک، تقریباً ہر زمانے میں اصحابِ تفرد رہے ہیں، جس طرح گمراہ اور فکری ناپختگی کے حامل افراد نے شذوذات کی راہ اختیار کی، اور امت میں تفرقہ وانتشار پھیلایا ہے، اسی طرح عبقری شخصیات اور مضبوط علمی استعداد رکھنے والے حضرات سے بھی تفردات کا صدور ہوا ہے۔

عام طور پر شذوذ و تفرد کم علمی اور فکری کجروی وغیرہ کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے، اس لیے اہلِ علم مطلقاً تفرادات کی مذمت کرتے ہیں، اور ان پر عمل کرنے سے روکتے ہیں۔ لیکن اگر فقہی تفردات کی بنیاد قوی دلائل پر ہو، اور بالخصوص ان پر عمل کرنے سے امت کو آسانی ہوتی ہو، یا وقت کا تقاضا ہو تو ایسی صورت میں ان فقہی تفردات کو "شجرۂ ممنوعہ" نہیں قرار دیا جا سکتا۔

نیز امتِ مسلمہ کے فقہائے کرام کی ایک بڑی جماعت سے تفردات کا صدور ہوا ہے، ان حضرات کی جلالتِ شان کے پیشِ نظر ان کے فقہی تفردات پر یکسر "خطِ نسخ" پھیرنا عقلمندی نہیں۔

آخر میں اس بات کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے کہ ہم نے تفردات کے تعارف و تجزیہ کے ساتھ بطورِ مثال چند مشاہیر اہل علم کے بعض فقہی تفردات ذکر کیے ہیں، لیکن ضرورت اس بات کی ہے کہ فقہ میں بصیرت رکھنے والے



حضرات، خصوصاً فقہائے احناف کے فقہی تفردات تتبع و استقراء کے ساتھ جمع کر کے ان پر تحقیقی کام کیا جائے۔

حواشی وحوالہ جات

(۱) یہ بات ملحوظ رہے کہ ابن حزم نے علم حدیث میں شذوذ سے انکار کیا ہے، فقہی تفردات وغیرہ سے نہیں۔

(۲) الحدوشي، عمر بن مسعود، **دليل الفلاح في معرفة بعض ألفاظ المصطلح**، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ط:۲۰۱۱م، (ص:۲۵٤)

(۳) ابن فارس، أحمد بن فارس القزويني (ت:۳۹٥هـ)، **معجم مقايس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر- بيروت، ط:۱۳۹۹هـ- ۱۹۷۹م، مادة: فرد، (٤/٥٠٠)

(٤) ابن منطور، محمد بن مكرم الإفريقي (ت:۷۱۱هـ)، **لسان العرب**، ط: دار صادر- بيروت، ۱٤۱٤هـ، (۳/۳۳۳)

(٥) عبد الله بن محمد المطلق، **مقدمة المنح الشافيات بشرح مفردات الإمام أحمد**، الناشر: دار كنوز إشبيليا- السعودية، ط: ۱٤۲۷هـ- ۲۰۰٦م، (۱/۱٤)

(٦) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي (ت:٤٥٦هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر:دار الآفاق الجديدة- بيروت، (٥/ ٨٦)

(۷) النملة، عبد العزيز بن عبد الله بن علي، **الآراء الشاذة في أصول الفقه**، الناشر: دار التدمرية، ط: ۱٤۳۰هـ- ۲۰۰۹م، (ص: ۸۹)

(۸) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي (ت:٤٥٦هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، (٥/٨٦-٨٧)

(۹) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت:۲٥٦هـ)، **الجامع الصحيح**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث: ۷۲۸٤، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، الناشر: دار طوق النجاة، ط: ۱٤۲۲هـ، (۹/۹۳)

(۱۰) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي (ت:٤٥٦هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، (٥/٨٦)

(۱۱) انظر! محمود حامد عثمان، **مقدمة القاموس المبين فى اصطلاحات الأصوليين**، الناشر: دار الزاحم، ط: ۱٤۲۳هـ-۲۰۰۲م، (ص: ۱۸٥)

(۱۲) ابن منطور، محمد بن مكرم الإفريقي (ت:۷۱۱هـ)، **لسان العرب**، (۳/ ٤۹٤- ٤۹٥)

(۱۳) أيضاً: (٥/ ۱۹۹)

(۱٤) اليحصبي، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى (ت:٥٤٤هـ)، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، الناشر: مكتبة فضالة المحمدية، (۲/۷۳)

(۱٥) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله الأندلسي (ت:٤٦۳هـ)، **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعداني، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ط:۱٤۲۱هـ، (ص:۳٦۲)

(۱٦) الكوثري، محمد زاهد بن حسن (ت:۱۳۷۱هـ)، **التعليقات على ذيول تذكرة الحفاظ**، الناشر: دار إحياء التراث العربي، (ص:۱۸۷)

(۱۷) ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد (ت:۷۹٥هـ)، **شرح علل الترمذي**، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، الناشر: مكتبة الرشد- الرياض، ط:الثانية، ۱٤۲۱هـ- ۲۰۰۱م، (۲/۷۰)



[18] البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت:٤٥٨هـ)، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ط: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، (٣٥٦/١٠)

[19] اليحصبي، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى (ت:٥٤٤هـ)، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، (٧٣/٢)

[20] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت:٧٤٨هـ)، **سير أعلام النبلاء**، الناشر: دار الحديث- القاهرة، ط:١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م، (٥٣/١)

[21] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الشامي (ت:١٢٥٢هـ)، **شرح عقود رسم المفتي**، الناشر: مكتبة البشرى، ط: ١٤٣٠هـ، (ص: ٣٥)

[22] البنوري، محمد يوسف (ت:١٣٩٩)، **معارف السنن**، الناشر: مجلس الدعوة والتحقيق الإسلامي، (٢١٦/١)

[23] سکھروی، مفتی عبد الرؤف، **مجالس مفتئ اعظم**، ناشر: ادارة المعارف- کراچی، ط:١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، (ص:٦٢٤)

[24] ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي (ت:٤٥٦هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، (٨٦/٥)

[25] البخاري، محمد بن إسماعيل (ت:٢٥٦هـ)، **الجامع الصحيح**، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم الحديث:٦٩٢٢، (١٥/٩)

[26] التوبة: ٣٤

[27] العيني، بدر الدين محمود بن أحمد (ت:٨٥٥هـ)، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت، (٢٤٨/٨)

[28] السجستاني، سليمان بن أشعث (ت:٢٧٥هـ)، **سنن أبي داود**، كتاب النكاح، باب في من حرم به {إرضاع الكبير}، رقم الحديث: ٢٠٦٣، الناشر: دار الغرب الإسلامي- بيروت، (١٨٠/٢)

[29] القشيري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج (ت:٢٦١هـ)، **صحيح مسلم**، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، رقم الحديث: ١٥٨٢، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت، (١٢٠٧/٣)

[30] ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (ت:٨٥٢هـ)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، الناشر: دار المعرفة- بيروت، ط:١٣٧٩هـ، (٤١٥/٤)

[31] الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي (ت:٣٢١هـ)، **شرح مشكل الآثار**، رقم الحديث: ١٨٦٤، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة- بيروت، ط:١٤١٥هـ- ١٩٩٤م، (١١٥/٤)- وابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي (ت:٤٥٦هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، (٨٣/٦)

[32] القشيري، مسلم بن الحجاج (ت:٢٦١هـ)، **صحيح مسلم**، كتاب الحج، باب جواز التمتّع، رقم الحديث: ١٢٢٣، (٨٩٦/٢)

[33] البخاري، محمد بن إسماعيل (ت:٢٥٦هـ)، **الجامع الصحيح**، أبواب تقصير الصلاة، باب الصلاة بمنى، رقم الحديث:١٠٨٤، (٤٣/٢)

[34] القشيري، مسلم بن الحجاج (ت:٢٦١هـ)، **صحيح مسلم**، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الندب إلى وضع الأيدي على الركب في الركوع ونسخ التطبيق، تقم الحديث: ٥٣٤، (٣٧٨/١)



(٣٥) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت:٦٧٦ﻫ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط: ١٣٩٢ﻫ، (١٦/٥)

(٣٦) الترمذي، محمد بن عيسى (ت:٢٧٩ﻫ)، **سنن الترمذي**، أبواب الصلاة، باب ما جاء في وضع اليدين على الركبتين في الركوع، رقم الحديث: ٢٥٨، (٣٤٤/١)

(٣٧) العيني، بدر الدين محمود بن أحمد (ت:٨٥٥ﻫ)، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت، (٦٣/٦)

(٣٨) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت:٦٧٦ﻫ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (١٥/٥)

(٣٩) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت:٨٥١ﻫ)، **الإصابة في تمييز الصحابة**، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ط: ١٤١٥ﻫ، (١٣١/٤)

(٤٠) انظر! القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت:٦٧١ﻫ)، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام سمير البخاري، الناشر: دار عالم الكتب- الرياض، ط:١٤٢٣ﻫ- ٢٠٠٣م، (٦٣/٥)- والعيني، بدر الدين محمود بن أحمد (ت:٨٥٥ﻫ)، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، (٢٣٦/٢٣)

(٤١) العيني، بدر الدين محمود بن أحمد (ت:٨٥٥ﻫ)، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، (٣١٤/٣)

(٤٢) القدوري، أبو الحسن أحمد بن محمد (ت:٤٢٨ﻫ)، **مختصر القدوري**، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤١٨ﻫ- ١٩٩٧م، (ص:١٤٤)

(٤٣) العيني، بدر الدين محمود بن أحمد (ت:٨٥٥ﻫ)، **البناية شرح الهداية**، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ط:١٤٢٠ﻫ- ٢٠٠٠م، (٩٠٥/١١)

(٤٤) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت:٦٧٦ﻫ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (٢٠٩/١٠)

(٤٥) العيني، بدر الدين محمود بن أحمد (ت:٨٥٥ﻫ)، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، (٤٨/٩)

(٤٦) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت:٦٧٦ﻫ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (٥٦/٧)- والشوكاني، محمد بن علي (ت:١٢٥٠ﻫ)، **نيل الأوطار**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، الناشر: دار الحديث- مصر، ط:١٤١٣ﻫ- ١٩٩٣م، (٢٩/٦)

(٤٧) الأصبحي، مالك بن أنس (ت:١٧٩ﻫ)، **المدونة**، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤١٥ﻫ- ١٩٩٤م، (١١٥/١)

(٤٨) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت:٦٧٦ﻫ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (١٨٤/٣)

(٤٩) الخرشي، محمد بن عبد الله (ت:١١٠١ﻫ)، **شرح مختصر خليل**، الناشر: دار الفكر- بيروت، (١٢٦/١)

(٥٠) انظر! الخطابي، حمد بن محمد (ت:٣٨٨ﻫ)، **معالم السنن**، المطبعة العلمية- حلب، (٨١/١)

(٥١) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت:٦٧٦ﻫ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (١٠٧/٣)

(٥٢) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت:٦٧٦ﻫ)، **المجموع شرح المهذب**، الناشر: دار الفكر- بيروت، (١١٩/١)

(٥٣) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت:٦٧٦ﻫ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (١٨٨/٣)

(٥٤) ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (ت:٥٩٥ﻫ)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، الناشر: دار الحديث- القاهرة، ط:١٤٢٥ﻫ- ٢٠٠٤م، (٢٢/١)



(٥٥) ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي (ت:٦٢٠هـ)، **المغني**، مكتبة القاهرة، ط:١٣٨٨هـ-١٩٦٨م، (٩٨/١)

(٥٦) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت:٨٥١هـ)، **فتح الباري**، (٨/١٠)

(٥٧) القسطلاني، شهاب الدين أحمد بن محمد (ت:٩٢٣هـ)، **إرشاد الساري، لشرح صحيح البخاري**، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية- مصر، ط:١٣٢٤هـ، (٣٠١/٨)

(٥٨) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت:٧٤٨هـ)، **سير أعلام النبلاء**، (٣٨٠/١٣)

(٥٩) العيني، بدر الدين محمود بن أحمد (ت:٨٥٥هـ)، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، (٦٦/١١)

(٦٠) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت:٨٥١هـ)، **فتح الباري**، (١٩٨/٤)

(٦١) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت:٦٧٦هـ)، **المجموع شرح المهذب**، (٣٦٢/٦)

(٦٢) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت:٨٥١هـ)، **فتح الباري**، (٢٣٤/٢)

(٦٣) العيني، بدر الدين محمود بن أحمد (ت:٨٥٥هـ)، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، (٣٠٩/٥)

(٦٤) الشوكاني، محمد بن علي (ت:١٢٥٠هـ)، **نيل الأوطار**، (٢٠٤/٢-٢٠٥)

(٦٥) ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي (ت:٦٢٠هـ)، **المغني**، (٤٨٢/٢)

(٦٦) ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت:٧٢٨هـ)، **الفتاوى الكبرى**، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ط:١٤٠٨هـ- ١٩٨٧م، (٣٧٣/٥)

(٦٧) ابن حجر الهيتمي، شهاب الدين أحمد بن محمد (ت:٩٧٤هـ)، **الفتاوى الحديثية**، الناشر: دار الفكر- بيروت، (ص:٨٥)

(٦٨) الكشميري، محمد أنور شاه بن معظم شاه (ت:١٣٥٣هـ)، **العرف الشذي شرح سنن الترمذي**، دار التراث العربي- بيروت، ط:١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، (١٨٩/٢-١٩٠)

(٦٩) الشوكاني، محمد بن علي (ت:١٢٥٠هـ)، **نيل الأوطار**، (٣٢/٢)

(٧٠) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت:٦٧٦هـ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (١٨٣/٥)- والكشميري، محمد أنور شاه بن معظم شاه (ت:١٣٥٣هـ)، **العرف الشذي شرح سنن الترمذي**، (١٦٣/٢)

(٧١) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (ت:٩٧٠هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ط:١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، (٤٣١/٣)

(٧٢) الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي (ت:٣٢١هـ)، **شرح مشكل الآثار**، باب مشكل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في أحكام أقوال السكران وأفعاله، (٢٤٥/١٢)

(٧٣) الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي (ت:٣٢١هـ)، **شرح معاني الآثار**، الناشر: عالم الكتب، ط:١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، (١٨٩/٢)

(٧٤) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود (ت:٥٨٧هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ط:١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، (٢٩٦/١)

(٧٥) السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد (ت:٤٨٣هـ)، **المبسوط**، الناشر: دار المعرفة- بيروت، ط:١٤١٤هـ-١٩٩٣م، (٢٠٠/٤)- وابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (ت:٩٧٠هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، (٣٨٨/٣)



(٧٦) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت:٨٦١ھ)، **فتح القدير**، الناشر: دار الفكر- بيروت، (٤٤٧/٣)

(٧٧) أيضاً: (٢٣/١)

(٧٨) المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر (ت:٥٩٣ھ)، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، تحقيق: طلال يوسف، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت، (١٥/١)

(٧٩) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الشامي (ت:١٢٥٢ھ)، **رد المحتار حاشية الدر المختار**، الناشر: دار الفكر- بيروت، ط:١٤١٢ھ- ١٩٩٢م، (٣٧٦/١)

(٨٠) الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت:٨٦١ھ)، **فتح القدير**، (٤٤٦/١)

(٨١) المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر (ت:٥٩٣ھ)، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، (٨٢/١)

(٨٢) الدهلوي، ولي الله أحمد بن عبد الرحيم (ت:١١٧٦ھ)، **حجة الله البالغة**، الناشر: دار الجيل- بيروت، ط:١٤٢٦ھ- ٢٠٠٥م، (٤٧/٢)

(٨٣) الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت:٨٦١ھ)، **فتح القدير**، (٣٤١/١)

(٨٤) الدهلوي، ولي الله أحمد بن عبد الرحيم (ت:١١٧٦ھ)، **حجة الله البالغة**، (١٤/٢)

(٨٥) اللكنوي، عبد الحي بن عبد الحليم (ت:١٣٠٤ھ)، **التعليق الممجد على مؤطا محمد**، تحقيق: الدكتور تقي الدين الندوي، الناشر: دار القلم، دمشق، ط:١٤٢٦ھ- ٢٠٠٥م، (٢٣٨/١)

(٨٦) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود (ت:٥٨٧ھ)، **بدائع الصنائع**، (٣٢/١)

(٨٧) المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر (ت:٥٩٣ھ)، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، (٧٨/١)

(٨٨) اللكنوي، عبد الحي بن عبد الحليم (ت:١٣٠٤ھ)، **التعليق الممجد على مؤطا محمد**، (٢٤/٢)

(٨٩) اللكنوي، عبد الحي بن عبد الحليم (ت:١٣٠٤ھ)، **السعاية في كشف ما في شرح الوقاية**، الناشر: مركز العلماء العالمي للدراسات وتقنية المعلومات، (ص:٥١١)

(٩٠) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود (ت:٥٨٧ھ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، (٨٧/١)

(٩١) اللكنوي، عبد الحي بن عبد الحليم (ت:١٣٠٤ھ)، **ظفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط:١٤١٦ھ، (ص:٥٢٥)

(٩٢) المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر (ت:٥٩٣ھ)، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، (١٩٨/١)



*ابوالحسان

مالی معاملات

اُصولی مباحث اور جدید تحقیقات

قدیم و معاصر فقہاء اور محققین نے زبان و تقریر اور قلم و قرطاس کے ذریعے مالیاتی فقہ (فقہ المعاملات) اور لین دین کے احکام کو مختلف اسالیب و زبانوں میں پیش کیا ہے اور کرتے آرہے ہیں۔ دو جلدوں اور (۸۲۶) صفحات پر مشتمل یہ کتاب بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے، جس کی تکمیل و ترتیب میں پانچ سال سے زیادہ کا عرصہ خرچ ہوا۔ اس کتاب میں فقہ المعاملات کے اہم ابواب اور جدید موضوعات و مسائل پر تحقیق کی گئی ہے اور اس سلسلے میں قدیم کتب اور جدید تحقیقات دونوں سے استفادہ کر کے، تقریبا تمام مباحث کی تلخیص پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ کتاب محض جزئیات، فتاوی اور کسی معاملے کے فقط جائز یا ناجائز ہونے کو نہیں بتاتی، بلکہ اس میں تعارفی، اصولی اور تجزیاتی انداز میں مباحث کو زیرِ بحث لایا گیا ہے اور ہر بحث کا تجزیہ کر کے اسے مختلف نکات میں تقسیم کیا گیا ہے، ہر نکتہ کی الگ وضاحت کی گئی ہے اور اکثر موضوعات/ابواب کے فقہی ضوابط کو بھی جمع کیا گیا ہے۔ اسی لیے یہ کتاب عوام کے لیے بھی مفید ہے، لیکن اس سے کہیں زیادہ اہلِ علم اور فقہ سے تعلق رکھنے والے اصحابِ دانش اس سے فائدہ اٹھا سکیں گے اور اس کے ذریعے مالیاتی فقہ کے مباحث کا دقتِ نظر سے ادراک کر سکیں گے۔

کتاب ایک مقدمہ اور چار ابواب پر مشتمل ہے، جس کا خاکہ یہ ہے:

مقدمہ میں فقہ اور معاملات کا مختصر تعارف، فقہ المعاملات کا مطالعاتی نصاب اور معاملات کے جدید مسائل کو حل کرنے کے منہج اور طریقے کی طرف راہنمائی کی گئی ہے۔

پہلا باب دو فصول پر مشتمل ہے۔ پہلی فصل میں بیوع (خرید و فروخت) کے تمام مباحث اور اصول و ضوابط کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں، جبکہ دوسری فصل میں ربا (سود) کے بنیادی مباحث کو تفصیل کے ساتھ زیرِ بحث لایا گیا ہے، امید ہے ربا (سود) پر کی گئی بحث اہلِ علم کو پسند آئے گی۔



* فاضل و متخصص جامعہ دارالعلوم کراچی

دوسرا باب مشارکات واجارہ پر مشتمل ہے، جس میں شرکت، مضاربت، مزارعت اور اجارہ کے اصولی مباحث اور بنیادی احکامات کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔

تیسرے باب کا موضوع عقودِ تبرع ہے۔ ابتداء میں تبرعات کا تعارف و تفصیل ذکر کی گئی ہے اور پھر تین اہم عقودِ تبرع یعنی ہبہ (گفٹ)، قرض اور عاریت کے اصولی مباحث واحکام کو بیان کیا گیا ہے۔

چوتھا باب، پہلے ابواب کی بنسبت زیادہ تفصیلی و تحقیقی ہے۔ اس باب میں معاملات سے متعلق بندہ کے وہ تمام تحقیقی مقالات و مضامین موجود ہیں جو گزشتہ چھ سالوں سے بندہ مختلف رسائل و جرائد کے لیے لکھتا آرہا ہے۔

چونکہ اہلِ علم کے لیے اس کتاب کی افادیت زیادہ ہے، اس لیے ان کے لیے چند نکات بتائے جارہے ہیں، تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ کتاب آپ کیوں پڑھیں؟ یا اس کی کیا خصوصیات یا امتیازات ہیں؟

١- اس کتاب میں معاملات کے اہم ابواب کی قدیم وجدید، تفصیلی ابحاث کی آسان تلخیص، جامع شکل میں پیش کی گئی ہے۔ اردو میں اس انداز سے کسی کتاب میں معاملات کے ان موضوعات کو یکجا ذکر نہیں گیا ہے، اسی لیے جامعات/یونیورسٹیوں میں اسلامک فائنانس کے لیے بطورِ نصاب یہ کتاب کافی ہو گی۔ ان شاءاللہ

٢- اس کتاب میں صرف جزئیات کے تذکرہ پر اکتفاء نہیں کیا گیا، بلکہ اصولی مباحث اور ان کا تجزیہ کیا گیا ہے اور بعض مباحث کا مطالعہ کر کے ان کو ذہن کے قریب ترلانے کے لیے، قواعد وضوابط کی شکل میں لکھ کر پیش کیا گیا ہے۔

٣- اکثر ابواب سے متعلق فقہی قواعد وضوابط کو ہر باب کے آخر میں جمع کرنے کی کوشش کی گئی ہے، تاکہ ان موضوعات کو پڑھاتے وقت طلبہ سے ان قواعد وضوابط کو یاد کروایا جائے۔ اس سے متعلقہ باب کے مباحث سمجھنے میں آسانی ہو گی۔

٤- آسانی کے لیے تقسیم در تقسیم کا اسلوب اختیار کر کے، ہر بحث کو متعین نکات میں تقسیم کر کے الگ الگ سمجھایا گیا ہے، جس سے متعلقہ موضوع کی تمام تفصیلات باآسانی ذہن نشین ہو جاتی ہیں۔

٥- سینکڑوں قدیم وجدید مآخذ سے استفادہ کیا گیا ہے اور ہر موضوع کے ضمن میں معاملات کی اہم قدیم وجدید کتب کی طرف بھی راہنمائی گئی ہے، تاکہ اگر کوئی قاری خاص اسی موضوع پر مزید تحقیق اور ریسرچ کرنے کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے لیے آسانی ہو۔

٦- آخری باب میں اہم تحقیقی مقالات وآرٹیکلز موجود ہیں، جن سے متعلقہ موضوع پر ایک تحقیقی بحث کے علاوہ بحث و تحقیق کے نئے موضوعات کی طرف راہنمائی ملے گی اور تحقیقی مقالہ لکھنے کے انداز واسلوب میں مدد ملے گی۔

امید ہے کتاب کے مباحث، مآخذ، مواد، مواد کا تجزیہ اور اسلوب و منہج قارئین کو پسند آئے گا اور مصنف کی پہلی کتاب ''فقہی قواعد کا تحقیقی مطالعہ'' کی طرح یہ کتاب بھی قارئین کی امید پر پوری اترے گی۔ ان شاءاللہ

جامعہ دارالعلوم کراچی کے استاذ الحدیث اور نائب مفتی، حضرت مولانا مفتی عبد المنان صاحب مد ظلہم لکھتے ہیں:

''ہمارے سامنے موصوف کی دوسری تحقیقی کاوش بنام ''مالی معاملات'' ہے۔ اصولی مباحث اور جدید تحقیقات پر مشتمل یہ مجموعہ ایک مقدمہ اور چار ابواب پر مشتمل ہے۔ مقدمہ میں فقہ و معاملات کا مختصر تعارف، فقہ المعاملات کا مطالعاتی نصاب اور معاملات کے مسائل کیسے حل کیے جائیں؟ جیسے عنوانات پر گفتگو کی گئی ہے۔ پہلا باب خرید و فروخت کے اصول و احکام پر، دوسرا باب شرکت و مضاربت، مزارعت اور کرایہ داری کے اصول و احکام پر، تیسرا باب تبرعات (گفٹ، عاریت، قرض) پر، جبکہ چوتھا باب معاملات کی مختلف جدید صورتوں اور تحقیقات پر مشتمل ہے۔

یہ کتاب اہلِ علم اور عوام دونوں کے لیے یکساں مفید ہے، بلکہ ہماری نظر میں بینکنگ سے وابستہ افراد، تخصص کرنے والے اور فقہ و افتاء سے تعلق رکھنے والے اہلِ علم کے لیے اس کتاب کی اہمیت و افادیت بہت زیادہ ہے، کیونکہ:

۱- اس کتاب میں ہر باب اور موضوع کے اُصول و ضوابط کی طرف توجہ دی گئی ہے، جس سے اس موضوع کے احکام کو سمجھنا اور ذہن میں رکھنا آسان ہو جاتا ہے۔

۲- اس کتاب میں فتوی کی شکل میں محض کسی صورت کے جائز یا ناجائز ہونے کا تذکرہ نہیں ہے، بلکہ ہر بحث کی تمام جہات پر علمی انداز میں تحقیق کی گئی ہے۔ خصوصاً چوتھے باب کے مقالات اپنی تحقیق اور علمی مرتبہ میں بہت اعلی ہیں۔ عربی زبان میں اس قسم کے تحقیقی مقالات موجود ہیں، جیسے شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم کی ''بحوث فی قضایا فقہیۃ معاصرۃ''، لیکن اُردو زبان میں اس نوعیت کے مقالات بہت کم ہیں۔

۳- قدیم مباحث کے ساتھ ایسے جدید مباحث جن سے اکثر طلبہ کو شناسائی نہیں ہوتی، ان پر معاصر اہلِ علم کی آراء اور تحقیقات کا نچوڑ بہت عمدہ اور بہترین اسلوب میں پیش کیا گیا ہے۔

۴- کتاب کی عمدہ ترتیب، بہترین اسلوب اور سلیس و سہل زبان سے استفادہ آسان ہو گیا ہے۔ مصنف نے تقسیم

در تقسیم کا منہج اختیار کر کے ہر بحث کو متعین نکات میں تقسیم کر کے، ہر نکتہ کا الگ تجزیہ کیا ہے اور ایک بحث کے تمام امور و نکات کو آپس میں مربوط رکھنے کی بھی بھرپور کوشش کی ہے۔

معاملات کے شعبہ میں جو نئی صورتیں اور نئے مسائل پیدا ہوئے ہیں، ان میں علماء و مفتیان کی آراء مختلف ہو سکتی ہیں، لیکن بحیثیتِ مجموعی اس کتاب میں اہلِ علم کی مختلف آراء کو سامنے رکھ کر کسی ایک رائے کو ترجیح دینے کی بھی کوشش کی گئی ہے اور متعلقہ موضوع کے بنیادی احکام کو نہایت عمدہ اسلوب و آسان انداز میں سمجھایا گیا ہے۔ لہذا یہ ایک مفید اور مستحسن کتاب ہے، جس سے نہ صرف علماء، طلبہ، تخصص کرنے والے، مفتیان کرام مستفید ہو سکتے ہیں، بلکہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ بھی فقہ اسلامی کے ایک اہم باب ''فقہ المعاملات'' کے بنیادی خدوخال اور اصول و ضوابط کو آسان انداز میں سمجھ سکتے ہیں۔''

جامعۃ الرشید کے استاذ اور مفتی، حضرت مولانا مفتی محمد حسین خلیل خیل صاحب لکھتے ہیں:

''مالیاتی فقہ کی اس اہمیت کے پیش نظر ہر دور کے اہل علم نے اپنی تحقیقی کاوشوں سے امت مسلمہ کو مستفید کرایا ہے، اسی تحقیقی سلسلے کی ایک کڑی مفتی شاد محمد شاد کی زیر نظر کتاب ہے جس کے مقدمے اور فہرست کے مطالعے سے واضح ہوا کہ فاضل مصنف نے مالیاتی فقہ کے قدیم اسلوب کو سہل بنا کر اور متعلقہ ابواب میں جدید فقہی رجحانات و آراء کا خلاصہ ذکر کر کے اس موضوع پر ایک معروضی اور حقیقی محنت کی ہے جو اہل علم کی طرف سے بھرپور تحسین کی مستحق ہے۔''

کتاب مندرجہ ذیل مکتبوں سے حاصل کی جاسکتی ہے:

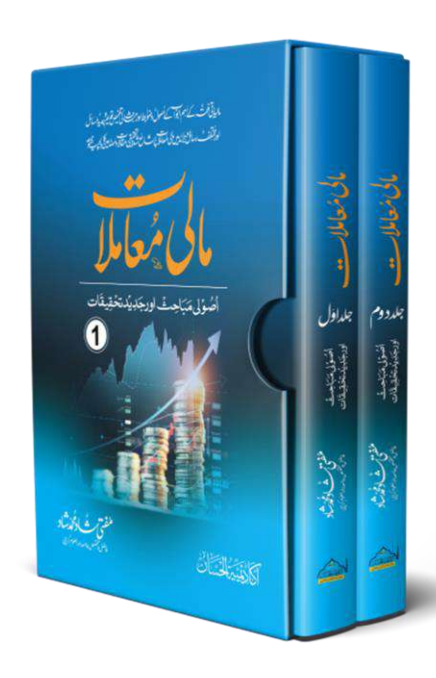
- مکتبہ عثمانیہ، کمیٹی چوک، راولپنڈی----------------03335141413
- ادارۃ المعارف، جامعہ دار العلوم کراچی-------------03002831960
- ادارہ اسلامیات، کراچی-----------------------03217989769
- مکتبہ عزیزیہ، بنوری ٹاؤن، کراچی----------------03002343814



- مکتبہ الایمان، صدر، کراچی --------------------03212466024
- مکتبہ حسنین، محلہ جنگی، پشاور --------------------03155252835
- مکتبہ بیت العلم، پشاور ------------------------03009348654
- مکتبہ دار الصدیق، صوابی ----------------------03480938043
- مکتبہ سید احمد شہید، لاہور ----------------------03013668272
- مکتبہ فرقان، لاہور -------------------------03006863281

○ جلد و صفحات: دو جلدیں، 826 صفحات
○ طباعت: معیاری جلد، اعلیٰ کاغذ 70 گرام سنچری، دیدہ زیب ٹائٹل
○ رعایتی قیمت: 1800 (اٹھارہ سو روپے)



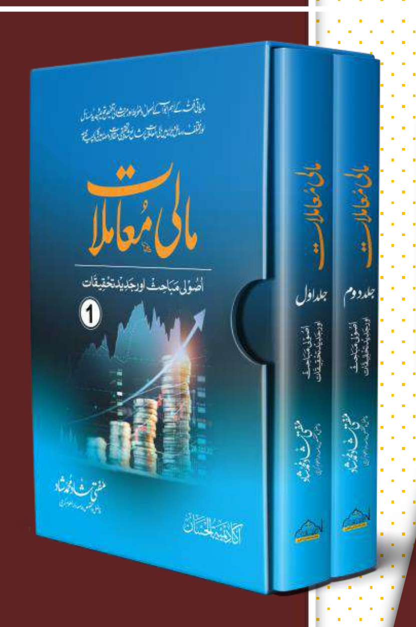


مَالی مُعَاملات

اصولی مباحث اور جدید تحقیقات

مفتی شاد محمد شاد

مالیاتی فقہ پر اُردو زبان میں اپنی نوعیت کی پہلی تحقیقی کتاب۔ اہل افتاء، متخصصین، اسلامک بینکنگ سے وابستہ افراد، بزنس کمیونٹی، تاجر برادری اور فقہ کے مدرسین وطلبہ کے لیے یکساں مفید



- ❖ فقہ اور معاملات کا تفصیلی تعارف
- ❖ فقہ المعاملات کا مطالعاتی نصاب
- ❖ بیوع (خرید وفروخت) کے تفصیلی مباحث
- ❖ ربا (سود) کے تحقیقی مباحث
- ❖ شرکت کے اصول ومباحث
- ❖ مضاربت کے اصول وضوابط
- ❖ مزارعت کے اصول وضوابط
- ❖ اجارہ (کرایہ داری) کی تفصیلات
- ❖ تبرعات کا تفصیلی تعارف
- ❖ ہبہ (گفٹ) اصول اور جدید مباحث
- ❖ عاریت کے اصول ضوابط
- ❖ قرض کے اصول ومباحث
- ❖ اسلامک فائنانس پر چھبیس (۲۶) تحقیقی مقالات

خصوصیات

*جامعیت

*نصابی وتدریسی اسلوب

*جدید اصطلاحات اور انگریزی ٹرمز

*تجزیاتی وتحقیقی منہج

*قدیم وجدید مباحث

*مباحث کے نقشے



اکادمیۃ الحسان

گولڑہ موڑ، اسلام آباد

03443884654



مكتبة عثمانية

کمیٹی چوک، راولپنڈی

03335141413

AL-IM'AN

A Triannual Research Journal
Jamadi ul Awwal 1444/ December 2022
VALOUME #1
ISSUE #4

